



مركز جمعنا لماجد للثقافة والتراث

حارة مشيرة وعطاء مشير

واحد يمين

ردية من كل

مار البني

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

ب

آفاق الثقافة والتراث

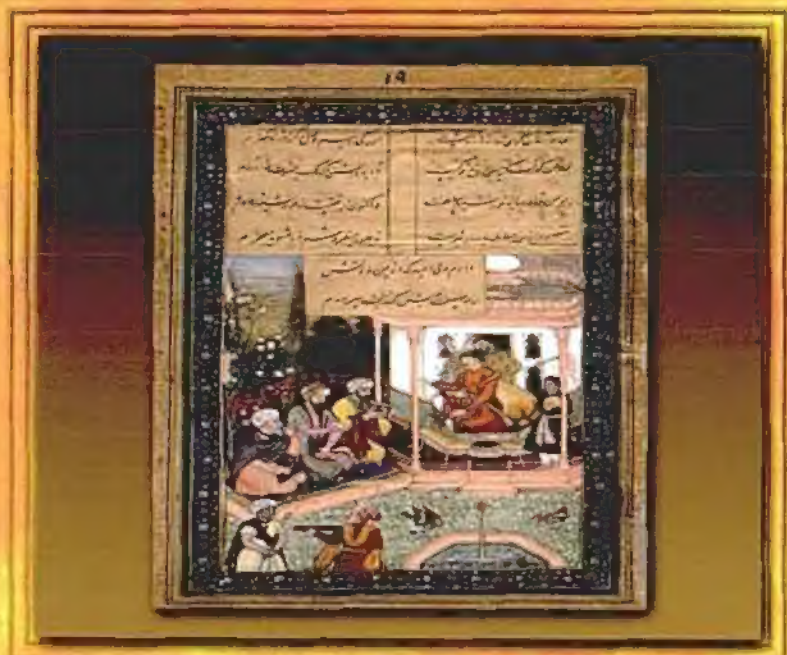
مجلة
فصلية
ثقافية
تراثية

تصدر عن قسم الدراسات
والنشر والعلاقات الثقافية
بمركز جمعة الماجد
للتحافة والتراث

السنة السادسة عشرة : العدد الحادي والستون - ربيع الثاني ١٤٢٩ هـ - مارس (آذار) ٢٠٠٨ م

صورة من ورقة مخطوط

ديوان الحافظ الشيرازي من مكتبة راضا رانفور - الهند



Copy of manuscript Idiwan al-Hafiz Al Sherazi
from Riza Ranfor library - India

مناجاة والافعال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا...

شروط النشر في المجلة

- ١ - أن يكون الموضوع المطروح متميزاً بالجدة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي. وأن يتناول أحد أمرين:
 - قضية ثقافية معاصرة. يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية. وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
 - قضية تراثية علمية. تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم. وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.
- ٢ - ألا يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدها الباحث. وألا يكون قد سبق نشره على أي نحو كان. ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى. أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار باحث وتوقيعه.
- ٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوص شرعية ضبطها بالشكل مع الدقة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية. وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.
- ٤ - يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغوية والنحوية. مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي. وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.
- ٥ - يجب اتباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة. والاستقصاء. والاعتماد على المصادر الأصلية. والإسناد. والتوثيق. والحواشي. والمصادر. والمراجع. وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كل صفحة وحواشيها أسفلها.
- ٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث مرتبة ترتيباً هجائياً تبعاً للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.
- ٧ - أن يكون البحث مجموعاً بالحاسوب. أو مرقوناً على الآلة الكاتبة. أو بخط واضح. وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.
- ٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلمية مبيناً اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته. ومكان عمله من قسم وكلية وجامعة. إضافة إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.
- ٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثية. وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث. وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقق الخطية المعتمدة في التحقيق.
- ١٠ - أن لا يقل البحث عن خمس عشرة صفحة. ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

- ١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.
- ٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها. سواء نشرت أو لم تنشر.
- ٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير. وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.
- ٤ - تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة.
- ٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة. أو مراجعات الكتب. أو أي أعمال فكرية.
- ٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.



مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
Juma Al Majid Center for Culture and Heritage

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد ،
فإنه يسرنا أن نبعث إليكم بنسخة من العدد (٦١) من مجلة آفاق الثقافة والتراث.
راجين التفضل بإرسال إشعار التسلم المرفق بالمجلة إلينا.
مع خالص شكرنا وتقديرنا لحسن تعاونكم معنا
وتفضلوا فائق الاحترام والتقدير

Dear Sir ;

Attached is one copy of Afaq Al-Thaqafa wa Al- Turath magazine, issue No (61). Please send back the enclosed receipt of Acknowledgement after filling in the required infomation.

Thank you for your kind cooperation

We remain

Gift

☐

إهداء

Exchange

☐

تبادل

Subscription

☐

اشتراك

قسمة اشتراك

Subscription Order Form

عدد السنوات
of Years

☐

أكثر من سنة

☐

More Than One Year

سنة

☐

One Year

of Copies:

عدد النسخ

Issues

للأعداد

Subscription Date :

ابتداء من تاريخ

☐

حوالة بريدية

Postal Draft

☐

حوالة مصرفية

Bank Draft

☐

شيك

Check

Signature :

التوقيع

Date :

التاريخ

إشعار بالتسلم
Acknowledgement of Receipt

Name : الاسم الكامل .

Institution المؤسسة :

Address العنوان

P.O. Box : صندوق البريد

No. of Copies: ☐ عدد النسخ

Issues No.: ☐ العدد

Subscription ☐ اشتراك

Exchange ☐ تبادل

Gift ☐ هدايا

Signature : التوقيع

Date : التاريخ



تصدر عن قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية

بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦

هاتف ٩٧١ ٤ ٢٦٢٤٩٩٩

فاكس ٩٧١ ٤ ٢٦٩٦٩٥٠

دولة الإمارات العربية المتحدة

البريد الإلكتروني: info@almajidcenter.org

آفاق الثقافة والتراث

مجلة
فصلية
ثقافية
تراثية

السنة السادسة عشرة : العدد الحادي والستون - ربيع الثاني ١٤٢٩ هـ - مارس (آذار) ٢٠٠٨ م

هيئة التحرير

مدير التحرير

د. عز الدين بن رغبة

سكرتير التحرير

د. يونس قدوري الكبسي

هيئة التحرير

أ.د. حاتم صالح الضامن

د. محمد أحمد القرشي

د. أسماء أحمد سالم العويس

د. نعيمة محمد يحيى عبدالله

رقم التسجيل الدولي للمجلة

ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل

أولريخ الدولي للدوريات

تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

المقالات المنشورة على صفحات المجلة تعبر عن آراء كاتبها
ولا تمثل بالضرورة وجهة نظر المجلة أو المركز الذي تصدر عنه

يخضع ترتيب المقالات لأموار فنية

داخل الإمارات خارج الإمارات

المؤسسات ١٠٠ درهم ١٥٠ درهم

الأفراد ٧٠ درهماً ١٠٠ درهم

الطلاب ٤٠ درهماً ٧٥ درهماً

الاشتراك
السنتوي

الفهرس

الإفتاحية

خزائن المخطوطات الخاصة بولاية أدرار الجزائرية
بين تشدد المالكين ورغبة الباحثين

سكرتير التحرير ٤

المقالات

التأويل عند الفقهاء ابن رشد أنموذجاً

د. علي العلوي ٦

الجمال في المنظور الإسلامي

د. مصطفى محمد طه ٢٣

قضية اختيار شريكة الحياة

من منظور فكر علم الاجتماع والمنهج الإسلامي

د. موسى شلال ٥٩

تأثير الغزو الإمبريالي على تنظيم الحرف بالمغرب

في عهد الحماية الفرنسية (١٩١٢-١٩٥٦)

د. حسنة مازي ٧٢

اليهودية: الصهيونية

أحمد أشقر ٨٥

الخطاب الديني في الشعر النبطي:

دراسة لمجموعة من قصائد

بدرية عطا الله السعيد (الغربية)

وضيدان بن قضاة

د. سامية آل شيبان ٩٥

كتاب الحكيم والأمثال بين الوم في النسبة.

وكمال الإخلال

أ. د. عبد الرزق حويزي ١٠٨

أهمية إسهام ابن حزم الأندلسي
في تأسيس علم النفس

الزبير مهداد ١٣٣

ابن عظم الحفيد

راجح زرواتي ١٤٧

إبراهيم السامرائي لغويا وناقداً

د. محمد سعيد صمدي ١٦٧

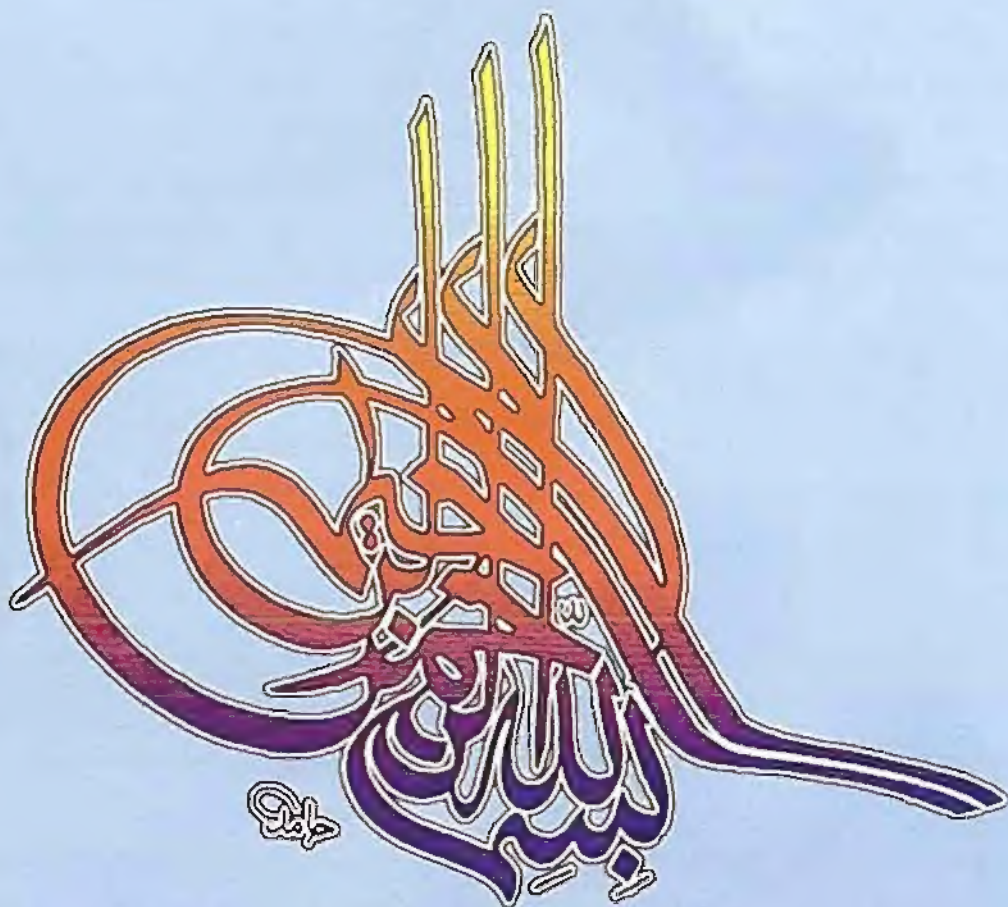
المقالات العلمية

أقسام الزمن والوقت في العراق القديم

حسنين حيدر عبد الواحد الربيعي ١٧٦

حول النص الرياضي في التراث العربي الإسلامي

أ. د. عبد المجيد نصير ١٩٢



خزائن المخطوطات الخاصة بولاية أدرار الجزائرية

بين تشدد المالكين ورغبة الباحثين

تقع ولاية أدرار في الجنوب الجزائري في عمق الصحراء، وتبعد عن الجزائر العاصمة بنحو ١٦٠٠ كلم، تضم هذه الولاية بين أضلعها نحو سبعين مكتبة خاصة للمخطوطات، كتب الله الكريم لنا أن نطلع على بعضها وأن نلتقي بعض أعلامها، وذلك عند مشاركتنا في مؤتمر - إسهامات الجزائر في الحضارة العربية الإسلامية من خلال التراث المخطوط - وأكثر المناطق احتواء للمكتبات بالولاية، منطقة توات معقل العلامة المجاهد محمد المغيلي.

وقد كشفت لنا معاينة بعض المكتبات الحالة المزرية التي توجد عليها المخطوطات في هذه المنطقة، ولئن كان جو الصحراء يخلو منه عنصر الرطوبة المؤثر في المخطوطات فإن الزوابع الرملية الكثيرة، والحرارة الشديدة وسوء طرق الحفظ و ضعف وسائله أو انعدامه لدى كثير من المالكين للمخطوطات، إضافة إلى الحشرات المختلفة التي وجدت في المخطوطات قوتا لها، كان لها جميعا أثر بالغ في صعوبة بقاء هذه المخطوطات وسلامتها من التلف والاندثار.

أما طبيعة المخطوطات الموجودة بها فمعظمها يدور حول الفقه المالكي، والعقيدة الأشعرية، وعلم التصوف وطرقه، واللغة العربية، والفلك وبعض الأشياء التي تتعلق بالمنطقة نفسها وغيرها، ويرجع عدد منها إلى مؤلفين من المنطقة نفسها؛ وعلى رأسهم العلامة المغيلي رحمه الله، ومن أشهر هذه المكتبات ما يأتي:

- المكتبة البكرية للحاج عبد الحق القاضي، كان رئيس مجلس الشورى بأدرار، لا تزال المكتبة ببيت القاضي الذي يقع في منطقة تمنطيط التي تبعد عن أدرار المدينة بنحو ٦٢ كلم، ويوجد بالمكتبة نحو ٢٥٠٠ مخطوط، والذي تجدر الإشارة إليه هنا أنه يوجد بمنطقة تمنطيط عدد آخر من خزائن المخطوطات لكنها صغيرة يقدر عدد المخطوطات في كل واحد منها ما بين ١٠٠ و ١٥٠ مخطوط، والبكريون الموجودون بالمنطقة يرجعون إلى عائلتين عائلة البكراوي وعائلة البكري.

- مكتبة الشيخ محمد باي بالعالم في زاوية مصعب بن عمير بمنطقة أولف وتبعد عن مدينة أدرار عاصمة الولاية بـ ٢٦٠ كلم ويوجد بها نحو ١٥٠٠ مخطوط من بينها كتاب الغنية في الفقه.

- مكتبة الشيخ الحاج محمد بالكبير رحمه الله، وهو من أشهر رجال الجزائر وأعلامها كنت تشد إليه الرحال من الجزائر وخارجها، تقع في مدينة أدرار في زاوية الشيخ رحمه الله، عدد المخطوطات بها ١٥٠٠ مخطوط.

- مكتبة المطارفة لصاحبها محمد الطيب وقد توفى عليه رحمة الله سنة ١٩٨٧ وتقع المكتبة. وتقع المكتبة ببلدية المطارفة دائرة وقروت. وعدد المخطوطات بها ٦٠٠ مخطوط.

- مكتبة الحاج محمد باللوليد بقصر بوكان يوجد بها نحو ٥٠٠ مخطوط وكانت مغلقة في وجه الباحثين ولم تفتح إلا بعد وفاته سنة ٢٠٠٦.

- مكتبة الحاج حسن في أنزجمير تقع إلى الجنوب من مدينة أدرار بنحو ٧٠ كلم، تضم المكتبة نحو ٤٠٠ مخطوط أغلبها في حالة يرثى لها.

- مكتبة بتي يلو لصاحبها محمد الجعفري بمنطقة بودة تبعد ٢٥ كلم عن مدينة أدرار، عدد المخطوطات بها ٢٤٠ مخطوط.

- مكتبة السليماني أحمد بأدرار المدينة. عدد المخطوطات بها ٢٠٠ مخطوط.

- مكتبة الإمام المغيلي بزاوية كنته بقصر بوعلي، ويبعد عن أدرار ٦٠ كلم. وقد انتقل عدد كبير من مخطوطاتها إلى الورثة ولم يبق منها إلا ١٥٠ مخطوط.

- مكتبة كوسام، لصاحبها شاري الطيب إمام مسجد كوسام تبعد عن مدينة أدرار بـ ٧ كلم ويوجد بها نحو ١٥٠ مخطوط.

وإلى جانب ما ذكرناه يوجد عدد آخر من المكتبات لكن المقال لا يتسع لذكرها جميعا.

إن تشدد أصحاب عدد من المكتبات في السماح للباحثين للاطلاع عليها أو تصوير ما يريدونه لأبحاثهم، وعدم السماح للذين يريدون ترميمها والحفاظ عليها، من الاقتراب منها جعل ضياعها بمرور الزمن أمرا أكيدا وبناء عليه قامت وزارة الثقافة الجزائرية ببناء مركز وطني للمخطوطات بمدينة أدرار، قصد إقناع أصحاب الخزائن بحفظ مخطوطاتهم بهذا المركز كل باسمه، أو الإتيان بها لترميمها وصيانتها وإرجاعها إليهم

لكن هل ستنجح الوزارة في مسعاها هذا؟

نسأل الله التوفيق للجميع لما فيه خير المخطوطات وتراثنا العربي الإسلامي العريق الذي يملأ خزائن العالم.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب ،،

مدير التحرير

الدكتور عز الدين بن زغيبية

التأويل عند الفقهاء ابن رشد أنموذجاً

د. علي العلوي
جامعة الزيتونة - تونس

إنّ من الإشكاليات المطروحة على الباحثين في الفقه وعلمه وفي التراث
الإسلامي بصفة عامة:

* مدى جواز التأويل في النصوص رفيعة تتبطل جذورها؟

* وكذلك ما هي طرق التأويل في هذه النصوص؟

* وهل يؤوّل الفقهاء وعلماء الأصول؟

* وعلاوة على ذلك وجود التأويل بهذه النصوص؟

ولحل هذه الإشكاليات بالنسبة لعلم الفقه، رأينا اختيار دراسة التأويل عند فقيه
مالكي مشهور^(١) في مؤلفه ذي الأهمية والتميّز بالشمول^(٢).

الفصل الأول: حقيقة التأويل: ب - اصطلاحاً:

أ - لغة:

التأويل في اصطلاح الأصوليين هو: صرف

اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح
لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من
المعنى الظاهر^(٣) بشرط أن يكون المحتمل الذي يراه
موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: «يُخْرِجُ
الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» [سورة الروم: ١٩] إن أراد به
إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً. وإن أراد

التأويل: مصدر أول. وأصل الفعل: آل الشيء
يؤول أولاً: إذا رجع. تقول: آل الأمر إلى كذا، أي:
رجع إليه.

وَأَوَّلُ الْكَلَامِ وَتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وَهَدَّرَهُ. وَأَوَّلَهُ وَتَأَوَّلَهُ:
فَسَّرَهُ^(٤). والتأويل: «تفسير ما يؤول إليه الشيء»^(٥).

إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلًا

الفصل الثاني: معاني التأويل وشروطه:

أ) المعاني: يُطلق التأويل على معاني ثلاثة وهي:

١. الحقيقة التي يزول إليها الكلام، كقوله تعالى: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصْلَانًا عَلَىٰ عِلْمٍ خَدَىٰ وَرَحْمَةٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ تَسُودُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَمْعَاءٍ» [سورة الأعراف: ٥٣-٥٤]. وعامة ما ورد في القرآن من لفظ التأويل فهو بهذا المعنى.

٢. التفسير. وهذا يقع في اصطلاح المفسرين للقرآن. يقولون: تأويل هذه الآية كذا وكذا، أي تفسيرها

٣. صرف اللفظ عن ظاهره بدليل. وهذا اصطلاح الأصوليين، والأصل وجوب العمل بالظاهر أو النص وعدم اعتبار مطبئة التأويل حتى يوحد ما يصرف ذلك إلى معنى آخر. وصفه هذا الصارف وجوب كونه دليلاً شرعياً. كص: أو قياس صحيح، أو أصل عام من أصول التشريع، فإذا لم يكن دليلاً معبراً في الشرع كان هوياً يجب أن تُترد عنه نصوص الدين وأدلته.

ب) الشروط:

للتأويل شروط أربعة:

[أولها]: أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع. فالمعنى الذي يصرف إليه اللفظ لا بد أن يكون موضوعاً له اللفظ حقيقة، أو استعمل فيه عرف أهل اللغة أو عادة الشرع. فحمل اللفظ على معنى لم

يوضع له لغة، ولم يستعمل فيه عرفاً ولا شرعاً تأويل فاسد لا يجوز

[ثانيها]: أن يقوم الدليل على أن المراد باللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، وليس معناه الظاهر لسراج، لأن هذا السبيل هو الذي يصير الاحتمال المرحوح راجحاً وبدونه لا يجوز التأويل. لأنه ترك للظاهر الراجح وعمل بالمرحوح وذلك لا يجوز.

[ثالثها]: أن تدعو الضرورة إلى التأويل. فإذا لم تدع الضرورة إلى التأويل فإنه لا يجوز. لأنه صرف اللفظ عن ظاهره وترك لمعناه الراجح إلى معنى مرجوح دون مقتضى وذلك لا يجوز.

[رابعها]: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل كالنص والظاهر. أما المفسر والمحكم فلا يجوز تأويله، لأن المرض أنه غير قابل للتأويل ومثاله. تأويل أبي حنيفة لحديث: في كل أربعين سنة شاة، فقد قال أبو حنيفة إن الشاة ذاتها غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال، فهذا تأويل باطل، لأن اللفظ مفسر في وجوب الشاة، وهذا التأويل يرفع الوجوب فيكون دفعاً لحكم ما لا يتصل بالتأويل، فإن قوله تعالى: «وَاتُوا الزَّكَاةَ» [سورة البقرة: ٥٣] يفيد الوجوب، وقوله: «في أربعين سنة شاة» بيان وتفسير للواجب. فتكون مفسراً في وجوب الشاة نفسها، فإسقاط وجوب الشاة رفع لحكمه فلا يجوز.

هذا ويمكن الرد على ذلك بأن وجوب شاة إنما يسقط لو كان الحنفية قائلين بجواز تركها مطلقاً، فإما إذا لم يجوزوا الترك إلا بعدل يقوم مقامها، فلا تحرج الشاة عن كونها واجبة. ويكون اتباعاً على ذكر الشاة أمران، أحدهما

أَنْ فِيهِ تَسْبِيْرٌ عَلَى الْمَلَائِكَةِ جَعَلَ الْوَاحِدَ مِنْ
حَسَنٍ مَا يَمْلِكُونَ، وَتَانِيَهُمَا، أَنَّ السَّادَةَ مَعْيَارُ
بِفِئْدَارِ الْوَاحِدِ فَكَانَ لَا يَدَّ مِنْ ذِكْرِهَا، إِذْ الْقِيَمَةُ
تُعْرَفُ بِهَا وَهِيَ تُعْرَفُ بِنَفْسِهَا، فَكَانَتْ أَصْلًا
هَكَذَا نَزَلَتْ

الفصل الثالث: أمثلة حول التأويل:

للتأويل أسلة ونماذج كثيرة، فيما يلي أبرزها
١. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا
أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ نَرَا ضٍ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: ٢٩]. وهو
يُبيحُ كُلَّ مُبَادَلَةٍ تَتِمُّ بِرِصَالٍ لِمَتَابِعِينَ، وَقَدْ
رَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَنْ
تَلَقُّى الرِّكَاسِ، فَأَوَّلُ الْعُلَمَاءِ التَّجَارَةَ الْمُبَاحَةَ
فِي لَاحِظِهَا خِلَافًا مِنَ الْغَرَرِ وَمِنْ التَّلَقُّى، دَفْعًا
لِلضَّرَرِ عَنِ النَّاسِ، وَلِأَنَّ الْبَيْعَ فِي الْحَالَتَيْنِ
يَسْنَى عَلَى رِصَالٍ صَحِيحَةٍ، وَالتَّأْوِيلُ هُنَا تَقْسِيمُ
لِلْمُطْلَقِ.

٢. قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّعَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
ثَلَاثَةَ أَقْرَءٍ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٨]. وَالْقَرُّ،
يُطْلَقُ فِي اللَّعَةِ عَلَى الطَّهْرِ، وَيُطْلَقُ عَلَى
الْحَيْضِ، وَلَا يَتَسَرَّ الْعَمَلُ بِالْآيَةِ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِ
الْمُرَادِ بِهِ، وَقَدْ ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ إِلَى تَأْوِيلِهِ
بِالطَّهْرِ، وَدَهَبَ الْحَنَبِيُّ إِلَى نَاقِبَتِهِ بِالْحَيْضِ،
وَالْتَّأْوِيلُ فِي كِلَا الرَّأْيَيْنِ هُنَا يَحْمِلُ الْمُسْتَرَكَّ
عَلَى أَحَدِ مَعْنِيَتَيْهِ.

٣. رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ
السِّيَرَةَ قَالَتْ مِنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ
عَنْهُ وَلَيْتَهُ . وَهَذَا يُعَارِضُ أَصْلًا عَامًّا مِنْ
أَصُولِ الدِّينِ تَبَيَّنَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ
لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [سورة النجم: ٣٩].
وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾

[سورة الانعام: ١٦٤]. وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.
وَلِهَذَا ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى تَأْوِيلِ الْوَلِيِّ
فِي هَذَا الْحَدِيثِ بِالْوَلَدِ، لِأَنَّ الْوَلَدَ لِبَشَرٍ مِنْ
سَعْيِهِ وَقَوْلُهُ ﷺ: إِذَا مَاتَ ابْنٌ دُمَ انْقَطَعَ
عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ صَدَقَةٌ حَارِبَةٌ وَعِلْمٌ يَنْتَفِعُ
بِهِ، وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَسْعُو لَهُ . وَالتَّأْوِيلُ هُنَا
يَقْتَصِرُ الْعَامُّ عَلَى بَعْضِ أَوَاغِيهِ

٤. قَالَ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ
الْخَنَازِيرِ﴾ [سورة المائدة: ٣]. فَقَدْ حَمَلَ
الْجُمْهُورُ الدَّمَ الْمَطْلُوقَ فِيهِ عَلَى الدَّمِ الْمَسْفُوحِ،
بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ
إِلَى مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَبْعَثُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ
مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنَازِيرٍ﴾ [سورة
الانعام: ١٤٥]. فَقَدْ قُبِلَ الدَّمُ الْمُحَرَّمُ هُنَا بِأَنَّهُ
مَسْمُوحٌ أَيْ سَائِرٌ، وَأُطْلِقَهُ هُنَاكَ، فَصَرَفَ
الْفَتْحُ عَنْ إِطْلَاقِهِ إِلَى التَّقْيِيدِ .

الفصل الرابع: هل يعتمد ابن رشد التاويل؟

أَنَّ اعْتِمَادَ الْفَتَاهَا لِلتَّأْوِيلِ كَمَنْهَجٍ فِي مَوْظِعِهِمْ.
أَسَازَ إِلَيْهِ خَلِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ الْحَنْدِيُّ (٧٧٦هـ/١٣٧٤م) " فِي مَقْدَمِهِ مَخْتَصَرَهُ يَقُولُهُ: ... وَبَعْدَ
فَقَدْ سَأَلَنِي جَمَاعَةٌ أَنَّ اللَّهَ لَيْ وَهُمْ مَعَالِمُ
التَّحْقِيقِ، وَسَلَكَ بِنَا وَبِهِمْ أَمْعَ طَرِيقٍ، مُحْتَصِرٌ
عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكِ بْنِ نُسَيْرٍ مَبْنِيًا لِمَا بِهِ
الْمَتَوًى، فَاحْتِ سَأَلَهُمْ بَعْدَ الْإِسْحَاقِ مُتَسَرِّعًا
بِفِيهَا لِلْمَدْوَنَةِ وَأَوَّلَ إِلَى اخْتِلَافِ شَارِحِيهَا فِي
فَهْمِهَا، وَبِالْإِخْتِيَارِ لِلْجَمْعِ لَكِنْ إِنْ كَانَ بِصِيغَةِ الْفِعْلِ
فَدَلِكُ لِحَاقِبَارِهِ هُوَ فِي نَفْسِهِ، وَبِالْإِسْمِ فَدَلِكُ
لِحَاقِبَارِهِ مِنَ الْخِلَافِ وَبِالْإِخْرَاجِ لَاسَ يَوْسَرَ كَذَلِكَ
وَبِالْظُّهُورِ لَاسَ رَشْدَ كَذَلِكَ، وَبِالْقَوْلِ لِلْمَارِزِيِّ
كَذَلِكَ

وَالْمَلَا حَمَلُ أَنَّ حَلِيلَ يَأْتِي بِالنَّحْوِ «تَأْوِيلًا أَوْ

تأویلات بعد حکم مسأله معینة، لاختلاف السراج
 في فهم تلك المسألة من المدونة وبعود سبب
 الاختلاف إلى امرين اثنين وهما:

١. وجود قولين أو أكثر، فيكون أحد السراج وفق
 أحد القولين، والآخر وفق القول الثاني.

٢. وقد يكون الاختلاف حسب ما ينتصيه محمل
 اللفظ، فكل فهمه، وبذلك، نصير مفهوماتهم
 منها أقوالاً في المذهب يعمل ويقتضى ويقتضى
 بأنها إذا سنوت ولا فبالر حح أو الأرجح .
 وقد أورد خليل بن سحان امثلة كثيرة حول
 تأویلات الفقهاء، عند اختلافهم في مسألة ما، ومن
 هذه الامثلة ما يلي

- أولاً ما جاء في باب الدكاح حيث قال أو
 أرسل ثاباً بعد مسك ول وقتش، أو اضطراب
 فارس ولم ير، إلا أن يوي المضطرب وعيره
 فتأویلات

- ثانياً وما جاء في فصل لنذر، حيث وصح
 بقوله: «وله فيه إذا بيع الإبدال بالافضل، وإن
 كان كتوب بيع وكره بعته وأهدي به، وهل إذا
 حثك هل يقترمه أو لا؟» أو بدأ أو التوقيع، إذا
 كان يمين؟ تأویلات

والقارئ يفهم من كلام خليل في مقدمة
 محتصره ومن الامثلة التي استدلل بها، وأوردها
 حول تأویل الفقهاء، أن ابن رشد الجدل يؤول الأقوال
 والمسائل، وقد اشار إلى اعتماده التأويل فقهاء
 كثيرين، منهم عيسى سبيل المثال ما يلي:

١. ابن عرفة الورشمي (٨٠٢هـ/١٤٠٠م) في
 مختصره، لفتنه عندما تحدث عن الشروط
 الواجب توفرها في الإمام حيث قال: «وفيها لا
 يؤم غير محسن القراءة محسنها وهو أشد من
 إمام ترك القراءة، حملها القاسي على

اللحان وابن رشد على الأمي». فيتضح من
 خلال هذا الكلام اختلاف القاسي
 (٥٠٣هـ/١٠١٢م) وابن رشد في تأويلهما
 للفظ «غير محسن القراءة»، لأن ابن رشد
 أولها بأنها تعنى الأمي، بينما حملها القاسي
 على الذي يحطن كثير

٢. أحمد حلولو (كان حياً سنة ٨٩٥هـ) في
 شرحه على مختصر خليل بن إسحق الجندي
 عند حديثه عن صلاة المومن لباس كافر، إذ
 بين تأويل ابن رشد بقوله: قوله ولا يصلى
 لباس كافر بخلاف سجه، إنما لا يصلى
 لباسه لأن الغالب عليهم عدم التحفظ من
 النجاسة فيما يلبسونه وهذا هو المشهور وزاد
 في المختصر، وإن كان جديداً وأجاز ابن عبد
 الحكم الصلاة به وحمله بن رشد على ما إذا
 لم يطّل لبسه له، وأما ما نسحوه فقال مالك في
 المدونة، مضى الصالحون على عدم التمسك
 وكان مقتضى القياس عنده خلاف ذلك لولا
 العمل .

٣. ابن ناجي، قاسم بن عيسى (٨٣٧هـ/
 ١٤٢٢م) في شرحه الكبير على تهذيب
 المدونة للبرادعي، حيث أشار إلى تأويل ابن
 رشد للاقوال في مواضع كثيرة، منها ما تارة
 لمساتن:

أ. علة غسل الإنااء إذا ولغ فيه الكلب؛

قال ابن ناجي: «اختلف في علة غسل الإنااء من
 ولوغ الكلب» فتيل: تعب، قاله الأكثر، وقيل
 للنجاسة، قاله سحنون وقيل للاستفزاز وقيل خوف
 داء الكلب قاله ابن رشد، ورد لنقل الأطباء امتناع
 ولوغ الكلب الكلب، وأجاب عنه حبيد بأنه إنما يمنع
 من اللوغ إذا تمكن الكلب أما في أوامه فلا .

ب. الاختلاف في حكم الموالاة في الوضوء :

أورد ابن ناجي هذه المسألة في شرحه الكبير على تهذيب البرادعي^{١٠} (٣٧٢ هـ / ٩٨٢ م) للمدونة بقوله: «واعلم أنه اختلف المذهب في الموالاة على ستة أقوال:

أحدها: الجُحوب مطلقاً قاله ابن وهب وهو مذهب عبد العزيز. قال ابن القصار: وهو ظاهر قول مالك. الثاني: سنة؛ قاله ابن عبد الحكم (٢١٤ هـ / ٨٢٩ م)^{١١}. الثالث: أنه واجب مع الذكر والقدرة دون العجز والسيان وهو المشهور. وزعم ابن رشد في مقدماته^{١٢}: «وعياض في إكماله أن القول بالسنة هو المشهور. الرابع: واجب في المغسول سنة مطلقاً. رواه مطرف عن مالك. الخامس: واجب في المغسول والممسوح البديلي دون الأصلي رواه عبد الملك. السادس: مستحب حكاه ابن شاس عن ابن القصار وعن بعض أصحاب مالك^{١٣}. إن المُستفاد من خلال هذا النموذج الذي أورده ابن ناجي. أن ابن رشد الجدل يؤول المسائل وهذا لا يعني أنه دائماً يُصيب في تأويله للأقوال. إذ كثيراً ما توجه له انتقادات كما فعل هنا ابن ناجي حيث بين أن تأويله حكم الموالاة في الوضوء، بأنه سنة على المشهور، مجرد زعم وليس أمراً بيقينياً، والدليل على هذا قوله: وزعم ابن رشد في مقدماته^{١٤}: «وعياض في إكماله^{١٥} أن القول بالسنة هو المشهور».

ج. حكم الذي يطأ على الموضع القذر بعد أن توضأ. هل يصلي، أم عليه إعادة وضوئه؟

قال ابن ناجي في شرحه الكبير على تهذيب البرادعي: قوله: «وإن وطئ على أرواث الدواب الرحلية وأنوالها، ذلك وصلّى به وكان مالك يقول

يغسل الخُفَّ ثم خُفَّهُ... قال ابن يونس في التمنية عن مالك في الذي يتوضأ ثم يطأ على الموضع القذر الحاف لا بأس وقد وسع الله تعالى على هذه الأمة. قال أبو بكر بن اللّاد: وذلك إذا متى بعد ذلك على أرض طاهرة لما روي أن الأرض يطهر بعضها بعضاً قلت، وتأوله اللّخمى بأن رفع رجله بالخطوة يمنع اتصال النجاسة بها وإلا ما لا ضرر له وتأوله بعضهم في نقل المازري بأن الماء يرفع عن نفسه فلا يُنجسه إلا ما غيره ولا يحصل من النجاسة ما يغير ماء رجله وتأوله ابن رشد على قدر لا يؤقم نجاسة ولو تيفنت وح غسل قدميه لتعلق النجاسة بهما لللهما^{١٦}.

فالإشارة إلى التأويل في هذا النموذج كانت باللفظ الصريح. وقد كرّر ابن ناجي لفظ التأويل ثلاث مرّات، ومن التأويلات التي تعرّض لها، تأويل ابن رشد الجدل ويُستفاد هذا من قوله: وتأوله ابن رشد على قدر لا يوقن نجاسة ولو تبقّت وجب غسل قدميه.

إن النتيجة التي يمكن الخروج بها في خاتمة هذا الفصل. أن ابن رشد الجدل ذو باع في ميدان التأويل والحجج على ذلك كثرة وأبرزها إشارات الفقهاء المتأخرين إلى تأويلاته الكثيرة.

الفصل الخامس: نماذج حول اعتماد ابن شد التأويل في البيان والتحصيل:

- النموذج الأول: في الوضوء بالماء المستعمل:

ورد بالمدونة ما يلي: «قال ابن القاسم: وقال مالك: لا يتوضأ بماء قد توضّئ به مرّة ولا خير فيه. فسأله سحبون قائلاً: فلو لم يجد رجلاً إلا ماء قد توضّئ به مرّة، أيتيمم أم يتوضأ بماء قد توضّئ به

مرة، فأجاب ابن القاسم: بتوضاً بذلك الماء الذي قد توصى به مرة احب الي إذا كان الذي توضأ به طاهراً .

وقد أشار القاضي ابو الوليد محمد بن رشد (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م) إلى هذه المسألة عندما تحدث عن الخلاف في جواز مسح الرجل رأسه فضل ما. التحية بالبيان والتحصيل. وأول كلام ابن القاسم وحمله على الخلاف عندما قال: «وهذا الاختلاف حاز على احتلافهم في إجازة الوضوء بالماء، مستعمل عند الضرورة. فظاهر قول مالك في المدونة أن ذلك لا يجوز مثل المعلوم من قول أصبغ خلاف قول ابن القاسم» .

- النموذج الثاني: فيمن أوصى بسلاحه في سبيل الله :

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي:

وسئل عن الرجل يقول عند الموت: سلاحي في سبيل الله أترى لمن أوصى إليه أن يحمله حياً ؟ قال: لا أرى ذلك له. ولكن يجتهد فيه.

قال محمد بن رشد: قوله لا أرى ذلك له يحتمل أن يكون معناه: لا أرى ذلك عليه، أي لا يجب عليه أن يحسسه في السبيل لأن الموصى لم ينص على أن تحبس في السبيل ولا على أن تبطل فيه. وإنما أوصى أن تحل فيه فرأى له أن يجتهد في وجه حملها فيه بما يراه أن رأى أن يحبسها فيه حسنها وإن رأى أن يسلها فيه نكها. لأن له قد يكون بمعنى عليه في اللسان. قال الله عز وجل: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء: ٧]. أي عليها، ويحتمل أن يكون له على بانها ويكون المعنى في ذلك أنه رأى أن يسلها في

السبيل ولا يحبسها فيه. إذ لم ينص الموصى على تحبسها على القول بأن من أعطى فرساً أو سلاحاً في السبيل فهو محمول على التبتيل حتى ينصر على التحسيس .

- النموذج الثالث: الرجل يهدم حائطاً ستره بينه وبين جاره:

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي: قال ابن القاسم: وإذا كان حائطاً لرجل ستره لرجل آخر فليس له أن يهدمه إلا لوجه يرى أن يهدمه وحياً لم يلتمس به ضرره. فإن أنهدم من أمر من السماء فقال له صاحب الدار: ابن حائطك واستر علي فإنه إن شاء بنى وإن شاء ترك ولا يحبر على ذلك وقبل للذي يطلب السترة إن شئت فاستر على نفسك وإن شئت فدع، قال عيسى: وإن هدمه للضرورة وترك ابن بنيه رأيت للسلطان أن يحبره على إعادته كما كان. لا يسوغه الضرر. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» . فإن هدمه لوحه منعة أو لتجديده. ثم عجز عن ذلك فاستعصى عنه فليس يحبر على إعادته ويقال لحاره إن شئت فاستر على نفسك في ارضك. وإن شئت فدع. قال سحنون: يجبر على كل حال

قال محمد بن رشد: قول عيسى بن دينار: وإن هدمه للضرورة رأيت للسلطان أن يحبره على إعادته. يُريد كان له مال أو لم يكن له مال. كالحائط بين الشريكين. أمّا أن يبني. وأمّا أن يبيع ممن يبنى. وهو مُفسّر لقول ابن القاسم .

إن المتأمل في هذه المسألة يلحظ أن بن رشد أول كلام عيسى بن دينار. فحمله على التفسير بقوله: وهو مُفسّر لقول ابن القاسم .

ويتمثل تأويل ابن رشد (الجذ) في حمله اقوال

التَّحْتِهَا، أحياناً على الخلاف أو التوافق أو التفسير

التأويل الشخصي لابن رشد (الجد)

واشارته إلى تأويل الآخرين باللفظ

الصريح وترجيحه بين التأويلات

أ. التأويل الشخصي لابن رشد:

كثيراً ما يتدخل ابن رشد في مسائل الخلاف التي يوردها، موضحاً تأويله لها باللفظ الصريح، وفيما يلي نموذج حول هذا النوع:

❖ الآية السادسة من سورة المائدة

المتعلقة بالتيمم

قال ابن رشد الجد -والذي أقول به في تأويل الآية أن أو في قوله- «أو جاء أحد منكم من العائط»^١ بمعنى الواو، لأن الآية على هذا تبني على طاهرها لا يحتاج فيها إلى تقديم وتأخير، ولا يستقر فيها إلى إضمار^٢، فتأتي بيئة لا إشكال فيها لتبين معناها مع كونها على تلاوتها دون تقديم ولا تأخير ولا إضمار لأنه إذا قال عر وحل «بأيها الدين امنوا اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من العائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه»^٣، فقد بين أن من جاء من المرضى والمسافرين من العائط أو لامس النساء يتيمم إن لم يجد الماء^٤.

ب - إشارة ابن رشد (الجد) إلى تأويل

الآخرين باللفظ الصريح:

لابن رشد (الجد) دراية كبرى والمأم شامل

اختلاف الفقهاء.. كما أنه ذو باع في تحصيل الأقوال، وعليه المعول في هذا الإحصاء، إذ تجده كلما تعرض إلى اختلاف الفقهاء في مسألة ما، نورد التأويلات المختلفة، وهو نارة يُشير إليها باللفظ الصريح وطور، باللفظ المجازي، أي غير الصريح، كقوله: «وحمته على كذا»

وفيما يلي نموذجان حول الإشارة إلى تأويلات الفقهاء باللفظ الصريح

النموذج الأول: الاختلاف في حكم قصر

الصلاة في السفر:

قال ابن رشد الجد: «اختلف أهل العلم في قصر المسافر الصلاة في السفر على أربعة أقوال:

١- أن القصر لا يجوز.

٢- أنه واجب فرض.

٣- أنه سنة

٤- أنه رحصة وتوسعة

واختلف الدين رأوه رخصة وتوسعة في الأفضل من ذلك، فمنهم من رأى القصر أفضل، ومنهم من رأى الإتمام أفضل، ومنهم من خیر بين الأمرين من غير أن يفضل أحدهما على صاحبه.

والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في كيفية فرض الصلاة، وفي ناول قول الله تعالى: «وإذا ضربتم في الأرض»^١ فلبس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا»^٢، فبنى كل واحد مذهبه في ذلك على ما ثبت عنده من الروايات في كيفية فرض الصلاة وصح عنده من التأويلات في معنى تفسيرها، وذلك أنه اختلف في كيفية فرض الصلاة على ثلاثة

أقوال

❖ قيل إنها فُرِصَت رَكَعَتَيْنِ فِي السَّفَرِ وَارْبَعًا فِي الْحَصْرِ.

❖ وَقِيلَ إِنَّهَا فُرِضَتْ رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَأَقْرَبَتْ صَلَاةَ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَصْرِ.

❖ وَقِيلَ إِنَّهَا فُرِصَتُ رُبْعًا أَرْبَعًا فِي السَّفَرِ وَالْحَصْرِ فَأَقْرَبَتْ صَلَاةَ الْحَصْرِ وَقُصِّرَتْ صَلَاةُ السَّفَرِ.

وتبدل إشارة بن رشد إلى تأويلات المفتها. الآخرين في هذه المسألة بالأصل الصريح عليه وأصحها والدال على ذلك قوله: «والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في كيفية فرض الصلاة وفي تأويل قوله لله تعالى «وإذا صرثتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تفضروا من الصلاة».

❖ الامودج الثاني من سماع عبد المالك بن الحسن من شهاب بن وهب

مسألة: ما ذبح النصارى لکنانسههم هل يؤكل؟

وسأله (أي شهاب بن عبد العزير) عما يدع للکناس، قال لا بأس بأكله؟

قال محمد بن رشد كره مالك في المذونة أكل ما ذبحوا لأعيادهم وکنانسههم. وتأول في ذلك قوله عز وجل: «أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغِيرِ اللَّهِ بِهِ» . ووجه قول شهاب أن ما ذبحوا لکنانسههم لما كانوا يأكلونه وجب أن يكون حلالاً لأن الله تعالى يقول «وَأَطِيعُوا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ» . وإنما تأويل قوله: «أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغِيرِ اللَّهِ بِهِ» ما ذبحوه لآلهتهم مما يتقربون به إليها ولا يأكلونه. فهذا حرام علينا بدليل الآيتين .

بن المتأمل في هذه المسألة بلحظ بشدة ابن رشد الجد إلى تأويل الإمام مالك باللفظ الصريح لقوله

تعالى: «أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغِيرِ اللَّهِ بِهِ» فحملها على كل ذباح النصارى. سواء تلك التي قصدوا بها التترب إلى دھانهم ونووا ذبحها لکنانسههم أو تلك التي قصدوا بها الغداء وحسب

وقد نقل ابن رشد هذه الإشارة إلى تأويل الإمام مالك لهذه الآية. باللفظ الصريح من قول ابن القاسم في المذونة لأنه قال في حواشه عن سؤال الإمام سحنون: وتأول مالك فيه «أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغِيرِ اللَّهِ بِهِ» .

❖ الامودج الثالث: شاة ذبحها يهودي فوحدها لا حل له. من يحور لمسمين أكلها؟

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي وسئل ابن القاسم عن شاة ذبحها يهودي فوحدها لا حل له. هل ترى أكلها للمسلمين حلالاً؟ قال: قال مالك إني لأكرهه وما هو عندي بحرام. قبل له: فالشحم؟ قال: والشحم مثلها أو أكره منه. قال ابن القاسم: وأنا ليس يعجبني أكله ولا أراه حراماً. قال ابن تافع: ولا بأس به وليس عندنا فيه كراهية وإنما بمنزلة طعامهم ونهى ابن كنانة عن أكلها

قال محمد بن رشد لأن القاسم في المذونة أنه لا يؤكل . ملل قول ابن كنانة. فهي ثلاثه أقول الإحارة. والكراهة. والمنع ترجع إلى قولين لإحارة والمنع. لأن لكراهة من قبيل الإحارة وفرق شهاب وعيره من لشحم وما حرّموه على أنفسهم مما ليس محرّماً عليهم في الثوراة. والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في تأويل قوله عز وجل: «وَأَطِيعُوا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ» . هل المراد بذلك ذبائحهم أو ما يكلون. فمن ذهب إلى أن المراد بذلك ذبائحهم أجاز أكل

شحومهم، لأنها من ذابحهم ومَحَالٌ أَنْ تَقَعَ الذَّكَاءُ على بعض السَّاةِ دون بعض، وأَجَارَ أيضاً أكل ما ذبحوه ليأكلوه ممَّا وجدوه فاسداً فلم يأكلوه، لأنَّه من ذابحهم.

ويؤيِّد هذا التَّأويل ما رُوِيَ من إباحة رسول الله ﷺ شحوم يهود على ما حاء من أن رجلاً وجد في بعض حصون خيبر عند افتتاحها جرباً مملوءاً شحماً فصبر به صاحب المغام فتنازعه فيه. فقال رسول الله ﷺ: خَلَّ بينه وبين حرا به يذهب به الى أصحابه. ومن ذهب الى أن المراد من ذلك ما ياكلون لم يحز اكل شحومهم. لأنَّ الله حرَّمها عليهم في التَّوراة. على ما أخبر به القرآن. فليست ممَّا يأكلون. واختلفوا فيما حرَّموه على انفسهم ممَّا ذبحوه فوجدوه فاسداً هل يُحْمَلُ محمل الشحوم التي حرَّمها الله عليهم أم لا. فشحومهم يجوز أكلها على التَّأويل الأوَّل باتِّفاق. ولا يجوز على التَّأويل الثاني باتِّفاق. وما ذبحوه ممَّا وجدوه فاسداً فلم يأكلوه فيحوز اكله على التَّأويل الأوَّل باتِّفاق. وعلى التَّأويل الثاني باختلاف. فهذا معنى قول مالك في المدوَّنة والشَّحْمُ مثله أو أكره.

ج - نقد ابن رُشد لتأويلات الفقهاء وترجيحه لبعضها

١ - ترجيح ابن رشد (الجد) لتأويلات الفقهاء :

❖ اختلاف أهل العلم في المقصود بالمحصَّات الوارد ذكرهنَّ في الآية ٢٣ من سورة النور . والآيتين ٤ و ٥ من نفس السَّورة.

ورد بالمقدمات لابن رشد الجدَّ حول هذه المسألة ما يلي. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ . يُريد

بالمحصَّات العماتف وبالغافلات الغافلات عن المواحش والمحور لم يعطنَّ لها ولا عُرفنَّ بها. ﴿لَعَنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ .

إلا أنَّ أهل العلم بالتَّأويل قد اختلفوا في المحصَّات اللَّاتِي حَكَمُهُنَّ هَذَا. فقالت طائفة إنَّ الامة نزلت في شأن عائشة وما كان من قول أهل الإهك فيها. فهذا الحكم لها خاصَّة دون سائر النساء المؤمنات المحصَّات. وقالت جماعة بل ذلك لأزواج النبي ﷺ دون سائر نساء المؤمنين.

ورُوِيَ عن ابن عباس أَنَّهُ قَالَ: نزلت هذه الآية في شأن عائشة وسائر أزواج النبي ﷺ وعليهنَّ. فهب انبأ جاءت مُبَهَّمة لم يجعل الله لهم توبة. والاية الأخرى قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ . قال في آخرها: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فجعل لهم توبة. فلا توبة لمن قذف أزواج النبي ﷺ. قال: فهم بعض القوم أن يقوم إليه فيقبل رأسه استحساناً لتفسيره. وقد رُوِيَ عن ابن عباس أن الآية نزلت في شأن عائشة وعَنِيَّ بها كل من كان في الصفة التي وصف الله فيها فهي عامَّة في كل مُحْصَنَةٍ لم تُقَارَفَ سوءاً . وقال بذلك جماعة إنَّ الآية نزلت في أزواج النبي ﷺ فكان ذلك كذلك حتَّى نزلت الآية التي في أوَّل النُّور فواجب الحلد وقبل التوبة. وهذا الأطهر إن شاء الله لأنَّ الآية عامَّة فَتُحْمَلُ على عمومها في وحب العذاب العظيم واللَّعْنَةُ في الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لِكُلِّ مَنْ قَذَفَ مُحْصَنَةً عَفِيفَةً لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهَا قَارَفَتْ سُوءاً وَلَا أَلَمَتْ بِفَاحِشَةٍ. إلا أن يتوب فإنَّ الله تعالى إن شاء قَبِلَ توبته على ما ورد في الآية الأولى .

فابن رشد في هذه المسألة، رجّح التأويل الذي حمل الآية ٢٣ من سورة التّور على العموم، والدليل على ترجيحه قوله: «وهذا الاظهر ان شاء الله لان الآية عامة فتحمل على عمومها في وُحوب العذاب العظيم واللعنة في الدنيا والآخرة لكل من قذف محصنة عفيفة».

٢. نقد ابن رشد (الجد) لبعض التأويلات؛

إن الدّارس لكتاب البيان والتحصيل والمقدمات الممهّدة كثيراً ما يلاحظ توجيه ابن رشد نقده للتأويلات التي لا تُعجبه، وفيما يلي أنموذج حول هذه المسألة:

[قال محمد بن رشد لا يجوز عند مالك رحمه الله وجميع اصحابه للإمام أن يستعين بالكفار على قتال الكفار، ولا أن يأذن لهم في الغزو مع المسلمين ولا منمردين أيضاً لأنه وجه من العون وإلّهم يستيحيون فيه ما لا يجوز في العزو على ما قاله أصح في نوارته، لقول السيّد: «لن استعين بمُشرك» ولما روي من أن الأنصار قالوا يوم أحد ألا نستعين بحلفائنا من يهود؟ فقال سيّد: «لا حاجة لنا فيهم»، وفي قول ابن نقاسم في هذه الرواية لا أحب للإمام أن يأذن لهم بالغزو دليل على أنّهم لم يستأذنيه لم يجب عليه أن يسمعهم وعلى هذا يحمل غزو صفوان بن أمية مع رسول الله حينئذ والطائف خلاف قول أصبغ في توازله أنّهم يُمنعون من ذلك أشد المنع، وقد حكى أبو الفرج عن مالك أنّه لا بأس على الإمام أن يستعين بالمُشركين في قتال المُشركين إذا احتاج إلى ذلك، وهو دليل قوله للأنصار: لا حاجة لنا فيهم، وقد روي عنه أنّه بلغه جمع أبي سفيان ليخرج إليه يوم أحد استعان يهود النصير فقال لهم: «أنا وأنتم أهل

كتاب وإن لأهل الكتاب النّصر على أهل الكتاب فإمّا قاتلتم معنا وإمّا امرئونا سلاحاً، فإن غزوا نادى الإمام أو بعير إحدى الإمام منفردين تركت لهم عنيبتهم ولم تُحمَس وإن غزوا مع المسلمين في عسكرهم لم يكن لهم في العنيفة نصيب إلا أن يكونوا متكافئين أو هم يعانون فتقسم بينهم وبين المسلمين قبل أن تُحمَس ثم يُحمَس سهم المسلمين خاصة وأهل الكتاب وغيرهم عند مالك في هذا سواء، وحكى الطحاوي عن أبي حنيفة وأصحابه أنّه أجاز الاستعانة بأهل الكتاب دون من سواهم من المُشركين عبدة الأوثان والمجوس وصحّح الآثار على ذلك، قال وإنما لم يستعن رسول الله ﷺ بحلفاء الأنصار من يهود الحلف الذي كان بينهم وبين عبد الله بن أبي المنافق لأنهم خرجوا بذلك من حكم أهل الكتاب، وهو من التأويل البعيد.

فالمتأمل في هذه المسألة يلحظ أنّ ابن رشد (الجد) لا يأخذ التأويلات المخلفة للمتهام كأمر مسلم وإنما كثيراً ما يوجه إليها النقد كما فعل هنا عندما بيّن أن تأويل أبي حنيفة وأصحابه لم يكن مصيباً بقوله: «وهو من التأويل البعيد».

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يُمكن الخروج بحملة من النتائج يتمثّل أبرزها فيما يلي:

- اعتماد ابن رشد التأويل في مؤلفاته المختلفة.

- والملاحظ أنّ اعتماده للتأويل يبرز سطرقة

مختلفة أهمّها:

■ التأويل باللفظ الصريح.

■ التأويل باللفظ المجازي، كقوله: وحمل هذا

التمثيه المسألة على الوفاق أو الخلاف، أو

قوله: وقول أصبغ مفسّر لقول الإمام مالك،

الجوار مع الآخر لبناء حُسُور التّواصل والتّعاون معه. وهو دليل على أنّ الدّين الإسلاميّ يمنح للمرد حرية التّنكر ويحمّره على الاجتهاد حتّى يسائر التطوّر العلمي والتّكنولوجيا.

- لا يكون التّأويل مضموماً إلّا إذا انصبّ على نصّ قطعيّ الدّلالة، سواء أكان ذلك في ميدان العقيدة أم العبادات أم الأحكام الشرعيّة، أمّا ما برّخص فيه الاجتهاد كالمسائل التي لم يرد فيها نصّ فالتّأويل فيها جائز، والقرآن الكريم يدعو إلى التّدبر والتّنكر الموصول إلى نابع يقينيّة مفيدة للمرد والمجتمع ■

- اشارات من رُشد الكُتيرة إلى تأويلات النّتها

- النّتها عالمة على ابن رُشد الحد في التّأويلات لدرائته الواسعة بالخلاف وأسبابه داخل المذهب وخارجه ولاعتمادهم عليه كثيراً في تحصيل الاقوال.

- لا يأخذ ابن رُشد التّأويلات المختلفة للنّتها، كأمر مسلم، وإنّما نجده يتمعن فيها بدراستها، ويميّز بين الصحيح السليم منها والضعيف والسّقيم، ويوحّه إليها سهام نقده بقوله: «وهو من التّأويل البعيد»، وأحياناً يرجّح ما يراه صالحاً عنها، بقوله: «والتّأويل الأوّل هو الصحيح».

- التّأويل محاسن كثيرة. وأبرزها فتح باب



الحواشي

وُطِّع مرتين دار العرب لإسلامي بيروت الطبعة الأولى كتاب سنة ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م. بينما تمت طبعه الثانية سنة ١٤١٠هـ / ١٩٨٨م وهو عبارة عن ثمانية عشر مجلداً، خاضعة بالنسبة إلى التسلسل والتماسك والروية. أمّا المجلد التاسع عشر والعشرون فيتملّق بتأليفه مع إضافة ثلاثة مجلّات لمهاترين صليها للدكتور عبد الفتّاح محمد الحلّو

(٣) ابن مغلطّر لسان العرب، ١/ ١٣٢، مادة [وول]، ط ١، ١٩٩٧م، دار صادر، بيروت، لبنان.

(٤) لحوهرن لفسحاح، ١/ ١٦٣، مادة [أول] ط ٣، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م، دار العلم للملايين بيروت، لبنان.

(٥) عربي، السنن، ١/ ٢٩٢، ط ١، ١٩٩٥م، دار صادر، بيروت، لبنان. وقد قال ابن العربي: «تأويل عبارة عن احتمال بعضه. بل ليس به غلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ونسبه من يكون كالتّأويل صرفاً لفط عن الحقيقة في النّحو، الجرحانيّ، التعرّفات، ٥٢ ط، ١٩٨٥، مكتبة لبنان، بيروت، من حريّ تشريب الوصول إلى علم الاصول ٧٦، دراهم وتحقيق عبد الله

(١) أبو محمد بن أحمد بن رُشد، أبو الوليد فاضي الجماعة ترويه من أعمار المالكيّة. وهو حدّ ابن رُشد الفيلسوف (محمد بن حمد) له نائب منها: «المقدّمات المهدّيات»، (ط) في الأحكام الشرعيّة، والبيان والتحصيل (ط)، في المنه والفتاوى (ط) ونُدسه ٥٥هـ / ٥٨م، مطبعة، وتوفّي بها سنة ٥٢٠هـ / ١١٢٦م.

المصري زهار الربص ٣/ ٥٩، ومبسمها ط ١٣٩٨هـ / ١٦٧٨م، صندوق حيد، لترات عربي، الامارات، ابن فرجون المساج، ٢/ ٤٨ ط دار التراث مصر تحقيق الاحمد بن عبد الرزق، [ت] محفوظ الشجرة، ١٢٩، ترجمه عدد ٣٧٦ ط، دار الفكر، [دت] التذكري، الاعلام، ٣١٦/٥ - ٣١٧، ط، ١٣، ماي ١٩٩٨م، دار العلم للملايين

(٢) حدّ المؤلف لاس رُشد الحد وهو شرح للمستخرج لمحمد العتيبي ووبّلت هذا الكتاب من سبع رُزم في خمسين كتاباً وعشرة اجراء. ومادة حرة. وقد بدأ ابن رُشد في تأليفه سنة ٥٠٦هـ وأتمه سنة ٥١١هـ وهذا الكتاب من كتب الصّروع والروية لفتحيه وهو عبارة عن مخطوط قامت تحقيقه لجنة من العلماء برئاسة الدكتور محمد حنّو.

محمد الحسوري ض. ١١١٠هـ / ١٩٩٩م. جامعة بغداد
حسين حامد حساين اصول الفقه ٢/٢٦: ط ١٩٧١
در لمحه لغوية

(٦) الحرجاني، الفريعات ٥٢

(٧) الحديع تيسير علم اصول الفقه ٢٩١ ض ١
١٨: ١٩٩١م مؤسسه الريان بيروت لبنان.

(٨) البركسي، بحر المحيط ٢/٥٣: حسين حامد حساين
اصول الفقه ٢/٩٥: ٥٠

(٩) [لنحس]. هو ما دل على معنى وانه محتمل غير بد من
جري تقييد الوصول في علم الأصول، ٧٦.

(١٠) [الطاهر] هو اللفظ الذي يحتمل التأويل عكس النص
الغريبي، مستقصى، ٢٩١، وهو اللفظ الذي يسر
الى الفهم منه معنى. مع احتمال ان يراد به معنى سواه
يتبع استعمال اللفظ فيه لو قام فيه دليل. من رتب
المانكي ثبوت المعصول في علم لاصول، ٢/٩٦: تحقيق
محمد غزالي عمر جاني ص ١٠٢٢هـ ٢٠٠١م. دار
البحوث للدراسات.

(١١) [المفسر] هو ما دل بنفسه على معناه، افضل تفصيلاً
ليس معه احتمال للتأويل. ومن هذا كل لفظ جاء مجعلاً
في الكتب، وجاءت السنة برفع احواله وفسره فهو
[مفسر] لا يحتمل لتأويل بمعنى غير ما فسر به. كلفظ
[الصلاه] ولزكده في قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾
وَأَقُوا الزَّكَاةَ [سورة المائدة: ١١٠] الحديع تيسير علم
اصول لفقه، ٢٩٨.

(١٢) [لمحكم] في اللغة هو السديد المنظم. لمسد فائدة
صحيحة. لا تراهم يتوكلون، سد محكم، وصيغة محكمة
بمعنى حسن الترتيب والنظام وعدم التفتت والتعطيل
فكذلك الكلام لحسن النظم لفظاً ومعنى، يوصف بأنه
محكم. المازري، بصاح الحصول من برهان الاصول،
٢١٢، دراسة وتحقيق عماد لطائي ط ١، ٢٠٠١م. دار
لعرب لاسلامي بيروت لبنان كما عرف أيضاً بأنه «ما
دل بنفسه دلالة واضحة على معناه الذي لا يقبل سعة ولا
يحتمل تاويل» الحديع تيسير علم اصول لفقه ٢٩٩

(١٣) [الترمذي: السنن]. كتاب الزكاة باب ما جاء في زكاة الإبل
والغنم، م ١٣، ج ١/٢: ٥٣ حديث رقم ٦٢١ وقد
أخرجه بهذا اللفظ، حديثاً من الغوام عن سفيان بن
حسين عن الزهري عن ساليه عن أبيه أن رسول الله ﷺ
قال في البناء في كل أربعين شاة شاة، في عشرين
ومائة هاداً رادت فساتان إلى مائتين هاداً راد ثلاث
شياه إلى ثلاثمائة شاة، هاد ردت على ثلاثمائة شاة
ففي كل مائة شاة شاه بم ليس فيها شيء حتى يسلع
أربعمائة، ولا يجمع بين متفرقي ولا يفرق بين مجتمع

معافاة الصدقة وما كان من حططس فانها يتراخا
السنة ولا يحدد في الصدقة هرمه ولا ذات عيب
السنن السنن كتاب تركاة تركاة الاصل، م ١٦
ج ١/٥٦ حديث رقم ٢٥: ٣ باب تركاة سنن م ١٦
ج ٢/٢٥ حديث رقم ٢٥٥٣، من ما جاء في سنن كتاب
لركاة باب صدقة الغنم م ١٧، ج ١/٥٧٧-٥٧٨، حديث
رقم ١٨٠٥ و ١٨٠٦

(١٤) حسين حامد حساين اصول الفقه ٢/٥٠: ٥١

(١٥) [نحاري] الجمع الصحيح كتاب الصوم باب من مات
وعليه صوم م ١، ج ٢/٢٢٦: ٢٠ وقد حرجه بهذا
لفظ «عن عمرو بن ميمونة رضي الله عنها أن رسول
الله ﷺ قال من مات وعليه صوم صام عنه ولله» مسلم
لصحيح، كتاب الصوم باب قضاء الصوم من الميت
م ١، ج ١/٨٠٣ حديث رقم ١١٠٧ أبو داود السنن كتاب
الصوم، باب قضي من مات وعليه صوم، م ٨، ج ٢/٧٩١،
٧٩٢ حديث رقم ٢٥: ٠ من ما جاء في السنن كتاب
الصيام، باب من مات وعليه صوم من نذر م ١٧،
ج ١/٥٥٩، حديث رقم ١١٤٨، وقد أخرجه بهذا اللفظ
عن ابن عباس قال، جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت يا
رسول الله إن حبي مات وعليها صوم شهرين متتابعين،
قال «أبى لو كان على حنك دس كنت تقصده» قالت
بلى قال «فحق الله الحق» لدارمي السنن كتاب
الصوم باب لرحل يموت وعليه صوم، م ١٩، ج ١/٢٥٦،
حديث رقم ١٧٧٥ وقد أخرجه بهذا اللفظ بن
ماحه

(١٦) مسلم الصحيح كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان
من الثواب له وفاته، م ٥، ج ٢/١٢٥٥، حديث رقم ١٦٢١،
وقد أخرجه بهذا اللفظ، «عن أبي هريرة أن رسول الله
ﷺ قال إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة
إلا من صدقة حارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو
له» أبو داود السنن كتاب الوصايا، باب فيها جاء في
لصدقه عن الميت م ٩، ج ٢/٤٠٠: ٤٠٠، حديث رقم ٢٨٨٠،
السنن السنن كتاب الوصايا، باب قصص الحسنة عن
الميت، م ١٦، ج ٢/٢٥١: ٢٥١، حديث رقم ٣٦٥٩، الترمذي
السنن كتاب الأحكام، باب في الوقت، م ١٢، ج ٢/٦٦٠: ٦٦٠ وقد
أخرجه بهذا اللفظ، «عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أن رسول الله
ﷺ قال إذا مات الإنسان انقطع عنه إلا من ثلاث
صدقة حارية، وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له» قال أبو
عيسى هذا حديث حسن صحيح، حماد بن حنبل
المسنن، مسند أبي هريرة م ٢١، ج ٢/٣٧٢: ٣٧٢.

(١٧) على حسب الله اصول الشريعة الاسلامي ٢٦٩، ط. دار
المعارف بمصر [ر ت]

١٦] (هو خليل بن أسحق بن موسى، صبا الدين، له فيه مكي من أهل مصر، كان يلبس دى التحس، ثم القاهرة، وولى الإفتاء على مذهب مالك له «المحة» بى انته يعرف بمعتصر خليل، وقد شرحه كتر وترجم إلى الفرنسية، و لوصح، شرح به مختصر الحاح، بعد د لتحقيق المنفعة العربية السعودية فرجون الديباج، ٣٤٧/١ وب بعدها، تحقيق الإحصاء أبو الصور، ط دار التراث، القاهرة، م [دب] مغلف السجرة، ٧٢٢، ترجمة رقم ٧٩٤، م تفكر، [دب] التزكلى الأعلام، ٣١٥/٢، ط ١٢، ١٩٩٨، دار العلم للملايين.

(٢١) محمد عيش: شرح منح الحليل على مختصر العلامة حليل، ١١١.

(٢٣) الحكي الشقيطي، مواهب الحيل من ذلة خليل،
٢/٢٠٠، مريم محمد صالح الطائفي، مصطلحات
لمذاهب المصنف، ١٧٣.

18

(٢٩) هو أحمد بن حنبل من حنابلة ثبري المبر، الذي
 برز ترس فيه اصول من مؤلفاته شرح مختصر
 الشيخ خليل في فروع الفقه المالكي و شرح جمع الخوام
 للسكي في اصول الفقه و حاشية على شرح لتفج
 لسري و شرح الاشارات لابي نويد الساجي
 لسحاوي صر. للأصح ٢ ٢٦ ٢٦١ رقه ١٦٨
 حاشي حبيسة كتب الطوس. ١ ٥٩ كحالة معجم
 المؤنص ١/٢١٥

(٣٠) حلون شرح على مختصر خليل ١ ابرقة عدد : ظهر
 محطوط مدر الكتب ابو طية ترس تحت رقم ١٣٤٧

(٣١) [هو ابن الصل قاسه بن عيسى بن باحى الترحر
 الفبراني تولى تصاص جهت كيرة من هرقية كحة
 و حرة و قدس و سسه و سوسه و المنستير و القيروان. احد
 عن ائمة منهم بن مرفه و ترولى و الاتي و لرعي
 و الشيببي و الوانوي. له شرح على ابرسالة و شرح
 على لدونة كبير و صغير و شرح على الحلاب و تيرها
 و بالينه مؤول عليها في انه حب توفي بالقيروان سنة
 ٣٧٠ هـ / ٣٣٣ م] ابن مرم السنان ١٤٩ وما بعدها
 سحوف الشجرة ٢٢٠ وما بعدها للركبي الاعلام
 ١١٩ ٥

(٣٢) مسم الصبح كتاب لطهارة باب حكم و نوع الكتب
 م. ٥٠٠ ح. ١/٢٢٤ حديث رقم ٢٧٩. ٢٨١. وقد أخرجه بهذا
 الشط عن ابن خزيمة. قال قال رسول الله صلى الله عليه و
 الكتب في انا. احكم فليقره ثم ليعله سمع مرار
 البخاري لاصح الصبح كتاب الوصو. باب اذا شرب
 كك في نا. احكم فليعله سعا. م. ١٠٠ ح. ١/٥١ وقد
 حركه بهذا الشط. عن مالك عن نبي الربا عن
 لاخرج عن نبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و
 كك في انا. احكم فليعله سعا. ابو داود السن
 كتب لطهارة. باب الوصو. سحر الك م. ٧٠ ح. ١/٥٧
 ٥٨ ٥٠ حديث رقم ٧١ ١٣ ١٤ الترمذي السن كتاب
 الطهارة باب ما جاء في سحر الك م. ١٣ ح. ١/١٥١
 حديث رقم ٩١

(٣٣) ابن سحي الشرح انكر على بهيب البرادعي للمدونة
 ١. لورقة عدد ٦ مظهر. محطوط مدر الكتب ابو طية
 ترس تحت رقم ١١٢٢

قال ابن رشد لحيد. وقد ذهب حدي رحمة الله عليه
 في كتب المتقدمين الى ان هذا حديث مثل معقول لمسي
 ليس من سب الفحاسة بل من سب ما يتوقع ان يكون
 الكلب الذي وقع في الإنا. كسا فيحاف من دنت السم
 قال ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في عسسه. فإن
 هذا العدد قد سعمل في شرح في مواضع كثيرة في

العلاج و المداوة من الامراض. وهذا الذي قاله رحمه
 الله هو وجه حسن على طريقة المالكية. فإنه اذا ظن
 ذلك الماء غير نجس فالأولى ان يعطى حمة في سله من
 ان يقول انه غير نجس و قد ظاهر نفسه و قد انصر
 عليه فيه يعني بعض الناس قال بن لكك الكلب لا
 سحر الماء في حين كلفه و هذا الذي قاله هو عبد
 اسحكام هذه لعنه بالكلاب لا في ماديها و في ول
 حروثها فلا يمس لا عتراصهم

بداية التمهيد و نهاية المختصر ١/٣١ ط ٥
 ١٠٠ هـ / ١٦٨١ م دار المعرفة بيروت لبنان

(٣٤) حنبل بن ابي اسام محمد لاردي الوصي بن
 البرادعي هتية من كدر المالكية ولد و تعلم بالقيروان
 و تحته فيها لاثنا بالسلطان و سئل الى صفلية
 فتنس بايرها و وصف عنه كتب منها التهذب
 و مطبوع. و انتهى مسائل خروثة. و احتصار
 الراضعة ثم رحل لاصبيان فكان يدرس فيها الان. و
 أن توفي. الداع معالم الايمان ١٤٦/٢ وما بعده رقم
 ٢٦٨ تحقيق و تعليق محمد ماصور. ط. المكتبة العتقة
 تونس [د.ت] ابن فرحون. الديباج. ١/٢٤٩ ٢٥١.
 تحقيق و تعليق محمد لاحمدى أبو الوصو. دار التراث
 بالقاهرة [د.ت] محطوف السحرة ١٠٥. ترجمة رقم
 ٢٧٠. ط. دار الفكر. [د.ت]. سوركي الاعلام. ٢/٢١١.
 ط ١٢. ماي ١٩٦٨ م دار العلم للملايين. بيروت. لبنان.

(٣٥) هو عبد الله بن عبد الحكم بن اعين بن ليث بن رافع بن
 محمد هتية مصري من العلماء. كان من اخيه اصحاب
 مالك. انتهت به لريسة عصر بعد شه ولد
 بالاسكندرية و توفي بالقاهرة به مصنفات في الفقه
 و غيره. منها سيرة عمر بن العزب (هـ). و القصا. في
 البيان و المناسك. و لأول. ر. ترجمته في ابن عبد
 البر. الاختاء. ٤٢ عياض ترتيب لمدان ٢/٥٢٣. وما
 بعدها ط بيروت ١٩٦١ م. ابن فرحون الديباج
 ١/١٩٠. محطوف الشجرة. ٥٩. ترجمة رقم ٢٧
 للركبي الاعلام ٩٥/٥.

(٣٦) ورد ابن رشد في كتبه المتدمات حول هذه المسألة
 ما يلي وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوصو. شرعى شتمل
 على هر نص و سس و سحبات همرانص الوصو.
 ثمانية منها اربعة متفق عليها عند أهل العلم وهي التي
 نص الله تبارك و تعالى عليها عمل الزحمة. و عليه بن
 و مسح لراس و غسل الرجلين و اثنان متفق عليهما في
 لمدب و هم لسنة و انا. امطيق الذي نه يتغير احد
 و صافه شهي. ظاهر حن فيه و نجس و اثنان محبت
 صهم في المذهب. و هما الفور و الترتيب فاما المقرر فيه

(سُر)، تقديم عبد الله العلايس ويوسف حياط ط.
١٩٨١/١٠٨ هـ، دار الحسن ودار لسان العرب. بيروت
لسان [نته بنته ميرة بن عيرد والتول المنفعة عن
الرجال. وعطاً، مثل منقطع لا سته عطاً، أو منقطع لا
يعطى بعده عطاً]. انطاهر أحمد الروي ترويت
للمؤسس المحيط، ٢١٢/١، مادة (نل)، ط. ٣، دار الفكر
[د ت]. الموسوعة الفقهية الكويتية ١٣/٨ مادة (نله)
ط. ٢، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م، ورزة لأوقاف ولشؤون
الإسلامية، الكويت

(٤٦) ابن رشد البيان والتحصيل، ٤٧٨/١٢، ٤٧٩.

(٤٧) مالك: الموطأ كتاب الإقصية، باب التصاء في المرفق.
م ٣٠، ج ٢/٧٥٩ وقد أخرجه نهد، انقطاع: «عن مالك، عن
عمر بن يحيى المدني، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال لا
صر ولا صرار»، من ماحه نيس كتاب لأحكام، باب
من يس في حقه ما يضرب جازم، ل ١٨، ج ٢/٧٨٤، أحمد
بن حنبل: المسند، حياض تصاده بن الصام، م ٢٢،
ج ٢٢٧/٥

(٤٨) ابن رشد البيان والتحصيل، ٢٢٠/٩-٢٢١.

(٤٩) سورة المائدة ٦

(٥٠) [اضمر الشيء احصاه، واصمرته الارض عييته سمر او
بموت]. محمد رص، معجم من اللغة ٥٦٣/٣، مادة
(صمر)، ط. ١٩٥٩، دار مكتبة الحياة، بيروت، لسان.

[الإصمار سكون اللسان من متاعل في لكامل، حتى
يصير متاعل وهذا لغة غير معمول، فقل إلى ما
مثول معقل، وهو مستعمل كقول عمره

اني امرؤ من حيز عس منصباً

شطري وأخمي ساري بالنصل

شكل حر، من هذا السبب مستعمل وصله في الذرة
متعاضن، وكذلك تسكن اثنين من فعلائين فيه أيضاً
فيمن فعلائين فصل في استطاع اني معمولن، وبته قول
لاحظ

ولقد أبيت من الصناد بمنزل

فأبيت لا حرج ولا محروم

وانما قيل له مُصْمَرٌ لأن حركته كالصمر، إن شئت حنت
بها، وإن شئت سكنته، كما أن أكثر المضمر في العربية أن
شئت جئت به، وإن شئت لم تأت به]. ابن منظور لسان
العرب، ١٣٧/٤، مادة (صمر)، ط. ١٩٩٧، دار صادر،
بيروت، لسان

(٥١) سورة المائدة ٦

(٥٢) ابن رشد لحد المقدمات الممهّدات، ٧٣/١، ط. ١،

ثلاثة اقوال أحدهما أنه فرض على لإطلاق، وهو قول
عبد العزيز بن أبي شامة والثاني أنه شبه على لإطلاق
وهو مشهور في المنهج، والثالث أنه فرض فيما يُفسر
وسنة فيما يُفسح وهو قول مطرف وابن الماحزون عن
مالك وهو أضعف الأقوال المقدمات لمهّدات، ٨٠/١.
بحقيق محمد حجي ص ١٠٨ هـ/١٩٨٨ م، دار العرب
الاسلامي بيروت لسان

(٢٧) ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب شروحة للبر دعي،
١، ثورقة عدد ١٦، طهر.

(٢٨) هو كتاب ابن رشد لحد وعبرانه لكامل المقدمات
المهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام
الشرعية، ب و لتحصيلات المحكمات لأهتات مسئلتها
لمشكلات

(٣٩) [من التأليف المفيدة البديعة للقاضي عياض وعنوانه
كامل المعلم في شرح مسلم، محووف الشجرة، ١٥١،
برسب إيان سر كيس، معجم المخطوطات العربية والمعرفة،
١٣٩٧/١ ط ١٣٩٧ هـ/١٩٢٩ م، مطبعة سر كيس بمصر.

(٤٠) ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب المدونة لبر دعي،
١، ثورقة عدد ١٦، طهر

(٤١) ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب المدونة لبر دعي،
١، ثورقة عدد ٢٩، وجه.

(٤٢) سجنون: المدونة، ١/١.

(٤٣) ابن رشد لبيان والتحصيل، ٦٣/١، تحقيق محمد
حجي، ط. ٢٠٠٨ هـ/١٩٨٨ م، دار العرب الإسلامي،
بيروت، لسان

(٤٤) [الحسن] لغة حقيقته الحسن، وشرعاً، هو حسن غير
لم يستوي معهما على لتأيد، قال النووي: وهو مع
حتم به المسلمون حال سافعي رحمه له لم
يُحسن أهل الحاهلته فما علمته در ولا أرضاً تبرزاً
بحسبها، ونما حسن أهل الإسلام والحسن حكمه الحوز
حلافاً لأبي حنيفة]. تدير شرح الصعيو على أقرب
للسالك، ٤٧/٤، ط. ١٤١٠ هـ/١٩٨٩ م، وزارة العدل
والشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الامارات العربية
لتحده، الحكني السليمطي مواهب الجبل من أدنه
حليل ١٦٢، ١٧٣، ط. ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، دار إحياء
التراث الإسلامي بدولة قطر، الموسوعة الفقهية الكويتية،
٢٨٣/١٦، مادة (وقت)

(٤٥) [مثل النمل النطع والسئل الانطاع عن الدنيا إلى الله
تعالى ومثل الله أي انقطع اليه في العباداة وكذلك
صدقه بته، أي منقطعة من مال لتصدق بها حارحة إلى
سبيل لله]. ابن منظور لسان العرب، ١٥٧/١، مادة

١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان.
 (٥٣) [صربت في الارض اتعن اخير من الررق، قال لله عز وجل فوادا صرستم في الارض في [سورة النساء، ١٠] في ساعهم وقوله تعالى فلا يستطيعون صربا في الارض في [سورة لقطة ٢٧٢] قال صرب في الارض د سار صربا مساعرا فهو صربت والصرب مع على جميع الاعمال لا قبلا
 صرب في الحارة وفي الارض وفي سبل لله وصارته في ليل، من نصارته وهي نصارى والمصاراة ان تعطى سدا من صرب ما يتحر فيه على ان يكون لرح بيكما ويكون له سهم معلوم من الررح وكانه محدود من نصرب في الارض لطلب الررق
 وصرب في الارض يصرب صربا وصربا ومضرأ بالفتح حرج فيها تاجر او عربة، وقيل نرج، وقيل ذهب فيها وقيل سار في سعد الررح ان مظهر ليل عرب، م ٢ ٥٣٠ مادة اصرب)

- (٥٤) سورة ليل، ١١
 (٥٥) بن رشد (الحديث) المقدمات المهمة ١، ٨، ٢
 (٥٦) سورة الانعام ١٥٥
 (٥٧) ورد سورة حول هذه المسألة ما يلي «(قلت) رأت ما دبحوا لأعددهم وكناشهم أترك؟ (قال) قال ملك كرهه ولا حرمة وتأول مالك هه هه او فلفا أهل لغير الله به» [سورة الانعام ١٥٥]. وكان كرهه كرهية سدا من غير حرمة
 سحون المدونة، ١، ٢٩٩، كتاب الذبائح ط، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٦ م دار الفكر، بيروت ليل
 (٥٨) سورة مائدة ٥٠
 (٥٩) سورة الانعام، ١٥٥
 (٦٠) بن رشد البيان والتحصيل ٣، ٣٧٨

المصادر والمراجع

- (١) الاعلام، للزركلي، ط ١٣، دار العلم للملايين، ١٩٩٨.
 (٢) الانتقاء، لابن عبد البر، دار لكتب العلمية بيروت.
 (٣) البحر المحیط، للزركلي تحقيق عبد القادر العاسي، وزارة الاوقاف، الكويت
 (٤) البستان في ذكر الأولياء والعلماء متمسك، لابن مريم، دار مطبوعات الجامعة بن عكنون، ١٩٨٦.
 (٥) البيان والتحصيل، لابن رشد، تحقيق، محمد حجي ص ٢، ١٩٨٨ م، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان.

(٦١) ورد المدونة ما يلي [قال] بن الناسم وراي ن ما دبح اليهود مما لا يستعملونه لأترك سحون المدونة ١، ٣٣

- (٦٢) سورة المدونة الآية ٥
 (٦٣) بن رشد ليل والتحصيل ٢، ٣٦٦، ٣٦٧
 (٦٤) في قوله تعالى «ان الذين يرمون المحصنات العاهلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهن عذاب عظيم»
 (٦٥) سورة النور ٢٣
 (٦٦) سورة النور ٢٣
 (٦٧) سورة ليل لايتن ٥

(٦٨) (قارن ليل التحضية أي حائطها، وقارن الشري، د داد ولا تكون ليلها لآ في ليلها ليلها وفي حديث الإفلا «ان كنت قارنت دبا فتوس الى ليله» ان مطير ليل ليل، ١٨/٥، مادة (قرف)، ابن فارس معجم مقديس اللغة ٥، ٧٥، ٧٥ مادة (قرف)، تحقيق وضبط محمد السلام محمد هرون ط دار الفكر [د ب]

- (٦٩) ابن رشد (حديث) المقدمات المهمة ٣، ٢، ١، ٢، ١٠
 (٧٠) ابن ماجه ليل كتاب الجهاد، باب الاستعداد بأسركتين م ١٨، ٢ ٩٥٥ حديث رقم ٢٨٣٣، وقد حرجه به لفظ «عن عمرو بن لبيب عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ أنا لا سعي منسرك» أحمد بن حنبل المسند مسند عائشة أم المؤمنين م ١٣، ج ١، ٦٧، ٨ وقد حرجه به لفظ «عن عمرو بن عائشة بن رجل أفع رسول الله ﷺ فقال ثعبت لأصيب معك فقال رسول الله ﷺ بوس ناله ورسوله قال لا قال فإن لا سعي منسرك، قال فقال له في مرة ثمانية يؤمن بالله ورسوله، قال نعم، فأنطلق فنبه»
 (٧١) بن رشد ليل والتحصيل، ٣، ٦، ٧، ٢

- (٦٢) التعريفات، للحرطاني، ط، مكتبة لبنان بيروت، ١٩٨٥
 (٧١) الجامع الصحيح المختصر، للبخاري، تحقيق مصطفى اديب البنا، دار ابن كثير، اليمامة ط، بيروت، ١٩٨٧
 (٨١) الديباج لابن فرحون، ج، الأحمد، ابو النور، دار التراث بمصر.
 (٩١) السنن لابن ماجة، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت.

- (٢٩) ابصاح المحصول من برهان الأصول. المازري. ت.
عمار الطليلي. ط ١. ٢٠٠١م. دار الغرب الإسلامي.
بيروت. لبنان.
- (٣٠) تقريب المدارك. لعياض. بيروت. ١٩٦٧م.
- (٣١) تقريب الوصول إلى علم الأصول. ابن جزي. تج.
عبد الله محمد الحبورى. ط ١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
جامعة بغداد
- (٣٢) تيسير علم أصول الفقه. للحديد. ط ١.
١٤١٨هـ، ١٩٩٧م. مؤسسة لوتان، بيروت لبنان
- (٣٣) شرح على مختصر خليل. لحنوتو مخطوط. بدار
الكتب الوطنية تونس تحت رقم ١٢٢٤٧.
- (٣٤) شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل.
لعليش. الناشر مكتبة النجاح. ط ١. ط ١. لبنا.
- (٣٥) فهرس المكتبة الأزهرية. مطبعة الأزهر.
١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م
- (٣٦) كتاب الكافي. لابن عبد البر. تحقيق محمد بن
محمد أحمد وليد ماديت الموريتاني. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- (٣٧) كشف الطنون. لحاحي حليمة. ج ١.
- (٣٨) نصاب المحصول في علم الأصول. لابن رشيقي
المالكي. تحقيق محمد غرالي. عمر حابي. ط ١.
١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. دار البحوث للدراسات.
- (٣٩) لسان العرب. لابن منظور. ط ١. ١٩٩٧م. دار
صادر. بيروت. لبنان
- (٤٠) مصطلحات المذاهب الفقهية. لمريم محمد صالح
الظفيري. ط ١. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. دار ابن حزم.
بيروت.
- (٤١) معالم الإيمان. للدباغ. تحقيق: محمد ماصور
المكتبة لعتيفة تونس.
- (٤٢) معجم المؤلفين. لكحالة. مكتبة العربية دمشق.
- (٤٣) معجم المطبوعات العربية والمعرية. ليوسف إنيان
سركيس. ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م. مطبعة سركيس بمصر
- (٤٤) مواهب الجليل. للحطاب. ط ٢. ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.
دار الفكر.
- (٤٥) مواهب الحليل من أدلة خليل. للجكني
الشفيطي ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. إدارة إحياء التراث
إسلامي سولة قطر.
- (٤٦) نيل الابتهاج بتطريز الدياج. للننكتي. ط ١.
١٣٢٩هـ. مطبعة السعادة بمصر.
- (٤٧) وفيات الأعيان لابن خلكان. تحقيق محي الدين
عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية = القاهرة.
- (١٠) السنن. للترمذي. حفيق أحمد محمد شاكر
واخرون. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- (١١) السنن (المجتبى). للنسائي. تحقيق عبد لصاح
ابوغدة. ط ٢. مكتبة لطبوعات الإسلامية ١٩٨٦
حلب سوريا.
- (١٢) السحرة. ملحوف. دار الفكر
- (١٣) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب
الإمام مالك. للدردير. ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م. وزارة العمل
والشؤون الإسلامية والأوقاف. دولة الإمارات لعربية
المتحدة.
- (١٤) الدردير. الشرح. الصغير على مختصر خليل. للدردير.
صبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين. ط ١.
١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- (١٥) الشرح الكبير على تهذيب البرادعي للمدونة.
لابن ناضي ١. مخطوط بدار الكتب لوطنية تونس
تحت رقم ١٢٧٢٠.
- (١٦) الصحاح. للجوهري. ط ٣. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. دار
العلم للملايين. بيروت. لبنان.
- (١٧) الصحيح. لمسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد
عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- (١٨) الضوء اللامع. للسخاوي. مكتبة المقدسي القاهرة.
- (١٩) الكواكب الدرية في فقه المالكية. محمد حمزة عبد الله.
ط ١. ٢٠٠٢م. دار للدار الإسلامي. بيروت. لبنان
- (٢٠) المختصر. لخليل بن إسحاق.
- (٢١) المختصر الفقهي. لابن عرفة. مخطوط بدار
الكتب الوطنية. رقم ٦٦٣٥١.
- (٢٢) المستصفى. للغزالي. ط ١. ١٩٩٥م. دار صادر.
بيروت. لبنان.
- (٢٣) المسند. لأحمد بن حنبل. مؤسسة قرطبة - القاهرة.
- (٢٤) المصنفات الممهدة. لابن رشد. تحقيق محمد
حجى. ط ١. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. دار الغرب الإسلامي.
بيروت. لبنان.
- (٢٥) الموسوعة الفقهية الكويتية. ط ٢.
١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية / الكويت.
- (٢٦) أزهار الرياض. ٣ لمقري. ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.
صندوق إحياء التراث العربي. الإمارات.
- (٢٧) أصول التشريع الإسلامي. لعبي حسب الله. دار
المعارف بمصر. [د ت]
- (٢٨) أصول الفقه. لحسين حامد حسان. ١٩٦٦م. دار
النهضة لعربية.

الجمال

في المنظور الإسلامي

د. مصطفى محمد طه

للسند - لبنان

يشير الواقع التاريخي بأن المنظور الإسلامي - بعكس غيره من المناظير - قد تسامى بالإنسان إلى أعلى الدرجات من التكريم. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء: ٧٠)، وقد تنوعت آفاق وملامح هذا التكريم. عبر المعطيات الإسلامية في هذا الإطار، وكان الجمال بأنماطه وقنواته الإبداعية، التي تعدد ما بين جمال معنوي- الصياغة الفكرية للتراث الروحي الإسلامي - وجمال مادي تبلورت لمساته في التراث المادي. مثل العمارة والصن، الذي شغ بالإشعاع النابض بالقيم الجمالية، التي تصمي ولا ريب على الحياة طابعاً من التناسب والتناغم مع سنن الله الكونية. وهذه هي أبرز وسائل التكريم الإسلامي للإنسان، إن معرفة مدى ديناميكية المكانة البارزة التي تبوأها الجمال في المنظور الإسلامي، تقتضي منا دراسة وتحليل المعطى الجمالي في القرآن الكريم. ولن ندرس ما أطلق عليه العلماء ((إعجاز القرآن)) أو قدرته على التعجيز، وذلك لأننا سوف نعالج هنا الجمال بمفهومه الشامل، كما جاءت ملامحه وآفاقه بادية عبر السياق الشريف، ثم نعرّج بعد ذلك إلى دراسة موقع الجمال في حياة الرسول الأعظم (ﷺ). ولعل دراسة عن الجمال في المنظور الإسلامي. لا تكتسب الطابع المنهجي، إلا بمعرفة نظرة مفكري الإسلام قديماً وحديثاً إلى الجمال، وذلك لأن معالم هذه النظرة قد اثبتت من رحم الإسلام.

المحور الأول: الجمال في المنظور القرآني:

يعدّ القرآن الكريم، كتاب الحضارة الأمثل. حيث يهتم اهتماماً شاملاً بتكوين كيان إنساني متنامٍ، وفقاً للنسق الإيماني المعبر، الذي يهدف صمّن ما يهدف، إلى اعتناق الإنسان من إसार

الحاهلية العمياء، التي سحقت ذاتية هذا الإنسان وعلى اعتبار أن الجمال هو القيمة الوحيدة التي تمزق ما بين الإنسان والحيوان، هضلاً عن أن الجمال ثالث ثلاثة من القيم التي شغلت الفكر البشري منذ أن بدأت المسيرة الإنسانية على ظهر

سائر الحملة القرآنية في نسق بياني معجز. تتخذ لها اطاراً جمالياً آخر.

الوجه الثالث: ثم إنها الأداة في تصوير فني لألوان من الجمال اللفظي والمعنوي في صورة أو مشهد تأخذ الكلمة المستعارة بعداً جمالياً اضافياً ومتنوفاً.

لذلك نرى أن الدوق الأدبي الجمالي إذ يقرر بفضطرته وبقواعده النقدية انتشار المفردات القرآنية فإنه قادر على تفويها تقويماً جمالياً بسبب انتقائها لروائع الجمال الفني القرآني بعد أن وضعت في العربية للتعبير عن ألوان الجمال المتشعبة^(١).

ولقد ورد الجمال بلفظ جميل، وجمال في ثماني آيات من الكتاب. تحدث في موضع منها عن الجمال الحسي. وتحدث في المواضع السبعة الباقية عن الجمال المعنوي والخلق. والمواضع التي ورد فيها ذكر الجمال - بمشتقاته في القرآن الكريم. هي على النحو التالي:

١- ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل/ ٦). وهذه الآية تقدم صورة للجمال عندما تحس به النفس الإنسانية فيملاً جوابها سعادة ومسرّة. والجميل في الآية أنها تقدم الرواح على السروح مع أن الواقع عكس ذلك. وكان هذا لأن الإحساس بالجمال والمتعة بالأنعام عندما تعود من المرعى ممتلئة شبعى أكثر من الإحساس بها وهي ذاهنة غرثى. وهذه الآية هي الوحيدة التي تتحدث عن الجمال الحسي بلفظ الجمال الصريح.

٢- ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون/ ١٤). ولا شك في أن

الأرض لتحقيق الرسالة التي من أجلها خلق الله الإنسان. وهي العبودية الخالصة له وحده. وهذه التميم الإغريقية الثلاث هي: الحق والخير والجمال. وكان تناول الفكر الإنساني لها بمعزل عن الدين منذ فجر الفلسفة الإغريقية وحتى يوم الناس هذا تناولاً مثيراً مضطرباً متناقصاً هزياً. فتحولت هذه القيم الثابتة على يديه إلى قصايا نسبية. وهذا شأن الفكر الإنساني عندما ينأى عن هداية الدين. إذ يتحبط عن عياهب الوهم، وبصل بوادي الطنون. والجمال له جانبان: حسي ومعنوي. وقد فضل الفكر الإنساني تماماً في وضع مقاييس ثابته لكليهما. ولكن الكتاب الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يتناول هذه القيمة تناولاً سديداً راشداً محكماً يجعلها تسهم في سمو المجتمع البشري. ودفعه إلى تحقيق رسالته الكريمة.

لقد كان اهتمام القرآن بأفاق الجمال على قدر كبير من الأهمية. إذ قلما نجد له نظير في أي كتاب آخر سواء أكان سماوياً أم وضعياً. وإذا كان الجمال صورة مشرقة للإعجاز البياني في القرآن. وأحياناً جانباً هاماً فيه. فإن دلالة المفردات القرآنية على جمالياته في الوضع اللغوي الأصولي المنفرد أوضح من دلالتها الإعجازية النظمية. فالمفردات الجمالية موضوعة في الأصل اللغوي تعبيراً عن روايتها وحسنها وكذلك فإن القرآن اتخذ بعضها صورة فنية أو تشبيهاً راتماً أو كناية بديعة أو إسناداً بليغاً. وحسب يمكن أن يُنظر لها وإلى أهميتها من ثلاثة وجوه على النحو التالي:

الوجه الأول: فهي تعبير عن مضمون جمالي مادي أو معنوي في وضعها اللغوي الأميل.

الوجه الثاني: ودلالة على تلاحم المفردة مع

النوع الإنساني هو مخلوق أحسن الحال
على أرفع مستوى من الجمال والإتقان.

٢- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ
الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ
مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ (الانشطار/٦-٨).

٣- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
(التين/٥).

٤- ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (الأنعام/١٠١).
ومعنى هذا تأكيد جواب الإبداع في أنحاء
الكون الكبير

٥- ﴿أَقْلَمُ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ
بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿ وَالْأَرْضُ
مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ
كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ ﴿ تَبْصُرُهُ وَذَخِرَ لِكُلِّ عَبْدٍ
مُنِيبٍ ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا
فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿ وَالنَّخْلَ
نَاسِجَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَصِيدٌ ﴿ رَرْقًا لِلْعِبَادِ
وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴾
(ق/٦-١١). وهنا تلح من مظاهر الجمال
التي أبررتها الآيات كلمة، وزيناها مما يجعل
الزينة، وهي أبرز عناصر الجمال عنصراً في
بناء الكون. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهَا مِنْ
فُرُوجٍ﴾. حيث الاساق والتكامل من مظاهر
الجمال. وكذا قوله تعالى: ﴿مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ
﴿ حَبِّ الْحَصِيدِ ﴿ وَالنَّخْلَ نَاسِجَاتٍ لَهَا طَلْعٌ
نَصِيدٌ﴾. وهذه العبارات كلها تصور أنماطاً
من الجمال لها مغزاهما الكبير.

٦- ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي
حُلُقِ الْمَرْحَمِينَ مِنْ تَمَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ
تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ
يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿
ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها

رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ﴾ (الأنعام/٥٠). وتسي
هذه الآيات إلى أن تناسق الخلق، والتناسي عن
العيب مظهراً أصيلاً للجمال، وتريين السماء
بالنجوم يجعل الجمال هدفاً في الخلق. أشارت
إليه الآيات من سورة (ق). وأوضحته الآيات
من سورة (الملك).

٨- ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ
وَحَفَظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ ﴿
(الصافات/٦-٧).

٩- ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ
فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿ هَذَا خَلْقُ
اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴿
(لقمان/١٠-١١).

١٠- ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا
الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٍ ﴿
(الحج/٥).

١١- ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ
وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْأَفْضَةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرَّةِ
ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ
الْمَبَاقِ ﴿ قُلْ أَوْفَيْتُكُمْ بِحَيْثُ مَنَ ذِكْكُمْ لِلدِّينِ
اتَّقُوا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ ﴿ (آل عمران/١٤-١٥).

١٢- ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا
وَحَيْرًا أَمَلًا ﴿ (الكهف/٤٦).

١٣- ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي
سُوءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ﴿
(الأعراف/٣٦). وهكذا نختم هذه الآية بما
يؤكد النظرة الإسلامية للجمال. وهي أن

الجمال المعنوي والنفسى المائل في الاستمسك
بمناهج الدين أولى بالاعتبار، وأجدر
بالحرص عليه، والأخذ به، ومع أن المنهج
الاسلامي يؤتر الجمال المعنوي، وجمال الحياة
اليافية، لكنه يرفع حاجات الإنسان ومطالبه
الغالية في الدنيا، بل يثريه بقصائنها إغراءً
مُلاحاً في إطار الطيب والحلال الذي يزيد
الجميل حملاً فيموت تعالى ﴿يا بني ادم خذوا
زينتكم عند كل مسجد واكلوا واشربوا ولا
تسرفوا إنه لا يحب المُسرفين﴾ قل من
حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات
من الرزق قل هي للدين آمنوا في الحياة
الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ (الأعراف/ ٣١-
٣٢)، إن البيان القرآني يعرض الجمال
عنصراً أساسياً في بناء الكون، ودعمته من
دعامات الدين الحق، وشريعته السمحاء، وقد
جاء في الاثر: إن الله يحب الجمال، والنفس
الإنسانية الكاملة بإيمانها الصحيح ترى
الجمال صفة جوهرية فيها، تنطلق منها إلى
أفاق السمو والكمال البشري^١.

١٤- ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ
جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾
(يوسف/ ١٨)

١٥- ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ
جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ
الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف/ ٨٢) وفي المنطور
القرآني يقتزن الجمال بالصمغ، وهو من
أسمى الصفات، إذ هو يعطي التعاضبي عن
إساءات الآخرين، وقد طلبه الله تبارك وتعالى
من نبيه في مواجهة المغرضين المكذبين من
قومه، مبيئاً له أنه صاحب رسالة مهمها
الهداية، وعقاب الضالين مرجعه لرب

العالمين، والساعة آتية لا ريب فيها فقال تعالى:
﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ
الْجَمِيلَ﴾ (الحجر/ ٨٥).

١٦- ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ
دَافِعٌ ﴿مَنْ اللَّهُ دِي الْمُعَارِجِ﴾ تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ
وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ
سَنَةٍ ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ (المعارج/ ١-
٥)

١٧- ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا
جَمِيلًا﴾ (المزمل/ ١٠)، ولعل الذي يضفي
نوعاً من الشمولية على نظرة القرآن للجمال،
أن القرآن قد قرن كل شيء في الوجود
بالجمال، وذلك عندما اعتبر أن سراح المرأة،
أي أن تكون المرأة في حل من رابطة الزوجية،
من خلال الطلاق، الذي هو أبغض الحلال إلى
الله، لكنه مع وقعه الأليم على النفس عندما
يقتزن بالجمال نحصل على ثمراته، ونأى عن
سوءاته، ويحل السراح عندما تفارق المرأة
بيت الزوجية من غير غش، أو قهر أو استقص
للحقوق، بعيداً عن البغي والعدوان، وقد ذكر
السراح الجميل في الكتاب العزيز مرتين،
وكتاها في سورة الأحزاب.

المرّة الأولى: في تغيير النبي (ﷺ) لزوجاته
عندما سأله التوسعة في النعمة، فقال رب العالمين
نبيه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ
الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ
سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ (الأحزاب/ ٤٩)

المرّة الثانية: مطالبة الأزواج الذين يطلقون
الزواج قبل الدخول، بأن يمتعهن، والمتعة عبارة
عن كسوة ملائمة لكافة المرأة ومستواها
الاجتماعي، ثم السراح الجميل دون بغي على

الحقوق، وتعقب بالإساءة . وفي هذا يقول الله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَلَّمْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعْفُوهُنَّ وَسِرْخُوهُنَّ سِرَاحًا جَمِيلًا﴾ (الأحراب/ ٤٦).

١٨ وفي ضوء هذه الآيات، يكون المعطى القرآني في نساق الجمالي، قد وحّه أنظار الناس إلى تأمل مطاهر لجمال في الكون، وتأكيداً لعظمة الخالق ونعمه على العباد وحه القرآن الكريم أيضاً استاده الناس للتمتع بما يحيط بهم من جمال منحه الله سبحانه وتعالى لمخلوقاته. وذلك في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۖ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَحْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر، ٢٧/ ٢٨)، فتوحه هذه الآية الكريمة الأنظار إلى الألوان والأصباغ في كل الموالم، الأحياء وغير الأحياء، في الثمرات وفي الجبال وفي الناس وفي الدواب والانعام، كما تبين أن ألوان النماز معرض بديع للألوان، فما من نوع من التمر يماثل لونه لون نوع آخر، كما تنقلنا الآية الكريمة إلى ألوان الجبال والصخور وما بينهما وبين ألوان التمار من شبه عجيب في تنوعها وتعددتها .

والجمال والفضن الجميل عنصران عصويان يضترن كل منهما بالآخر في تصور القرآن، وذلك لأن علاقة الجمال وعناصره بالكون والآسيا، إنما هي نظم سيكولوجية تتيسر إلى مبدع الجمال نفسه فليس هنالك جمال قائم بذاته معزول عن دلالاته أو ممصول عن اتجاه المبدع ونسقه، فكل الجمالات في الكون قائمة بغيرها في إطار لمفهوم الإسلامي

للوجود، ومن الحق واجب الوجود بنفسه، كلي الجمال والقدرة، المثل الأعلى ينطلق الخلق واجب الوجود بغيره أي بالله ومن الخلق تنطلق الممكنات في الفنون والصنائع .

ومن هنا يلاحظ الباحث أن الذي ساعد على تقوية الشحسية الإسلامية جمالياً، هو أن الدين الإسلامي قد اعتنى منذ انبثاق حجره المشرق بالجمال، فلغت الأنظار إلى ناحيتي الجمال والربنة في المخلوقات، هذا إلى جانب ما لها من النعم، وذلك حتى يدرك الإنسان الأساسية السوية لا تقوم على الصروريات فحسب، بل هناك حواش أخرى لا تتصل بالصروريات أو بالمنفعة في شي، ولكنها تهدف إلى ما هو أسمى من ذلك

تهدف إلى ما يحقق للحياة الإنسانية إنسانيته وسموها عن الحيوانية... تلك هي جوانب الرينة والجمال، وهما لباب المن . وفي هذا يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تُسْرَحُونَ ۖ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ ۖ وَالْحَيْلُ وَالْأَبْعَالُ وَالْحَمِيرُ لَتَرْكَبُونَهَا وَرِينَةٌ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل/ ٦-٨)، وبذلك تكون معالم الجمال قد اتضحت في هذا الكتاب الحميل الصفات، العجيب التكوين واللون، وذلك لكي يتدبره العلماء الذين يعبدون الله حق عبادته بالمعرفة الدقيقة والعلم المباشر، مما يؤكد الترابط بين قيم الحق والخير والجمال في تناسق وتكامل تام.

لهذا نرى أن الجمالية هي ملم الجمال القرآني وهيته التي تعمى بالكشف عن ألوانه وأسراره وأساليبه من خلال الموضوعات القرآنية المتعددة، وتشمل المردة المنتقاة الصافية، والتركيب الجزل، ولصورة البارة، والحكمة الطيبة والمثل السائر،

والكلمة أم بالنغمة أم بالخط أم باللون أم بالعمارة وغيرها من الإنتاج المادي، ومن ثم صار للمنون الإسلامية تقديرها ووزنها الحليل في الحضارة الإسلامية ومجراتها، إذ قامت الصون الإسلامية بترقية الذوق وتعدية الوجدان وصقل الإحساس وإمتاع الروح، والقيام بدور رئيس في خدمة الإنسان ونفعه وتربيته .

إن اهتمام القرآن بتأصيل دور الجمال في الوجود، إنما هو هدف سام، له مغزاه الحضاري وذلك لأنَّ الجمال، خير وسيلة لتهديب الذوق، وإرهاف الحس، فإذا كُنَّا نَعْنَى كذلك بتهديب الذوق حتى نصل إلى حب الحق، ونَعْنَى بتهديب الخلق حتى نصل إلى حب الخير، فإنه كذلك ينبغي أن نَعْنَى بتهديب الذوق حتى نصل إلى حب الجمال، وذلك عن طريق تربية حاسة الجمال فينا، وقد رسم القرآن الكريم الطريق إلى ذلك ولم يتركنا ضائعين، فسبها إلى ما في المخلوقات من جمال زخرفي، من تناسق وتقابل وتكرار، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الفأشية: ٨٨)، ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا﴾ (ق: ٥٠)، بل لقد شدنا القرآن الكريم إلى بعض مظاهر جمال الطبيعة عندما أقسم بالشمس وضحاها وبالقمر إذا تلاها، وأقسم بالضحى والليل إذا سجى لكي يحملنا على أن نتأمل في جمال الكون إذا ما أرسلت الشمس أشعتها فإذا بالوان الطيف تتلألأ فوق الكائنات، ونأمل روعة الكون إذا ما غابت الشمس وزحفت جيوش الطلام الدامس، كما أن القرآن الكريم يدفعنا إلى أن نشهد جمال الطبيعة الخلابة، عندما يظهر القمر، ويلقي بالشعاع المنعكس عليه على الأرض فيكسبها بهجة ورواقاً، وعني عن الذكر أن التأمل في مظاهر الجمال من

والقصه الواعطة، والحوار الفني والتشريع السامي، والتصور الكامل، والتهديب المربي، فالجمالية علم لأنها تعتمد على قواعد من العلوم المختلفة كالنحو والصرف والبلاغة، ولأنها تضع قواعد للتناسق الجمالي بين سور القرآن وآياته، ولأنها تُعْنَى بمقادير صونية محددة متلفاة تبرز التناسق الترنيلي في علم التجويد، وهي أيضاً فنية تتبدى في صورها وإيحاءاتها وظلالها وتأثيراتها المختلفة، وذلك لأنها ذوقية محسنة تختلف معها النظرات والمواقف الأدبية، لأنَّ جمالياتها الجرسية والإيقاعية وجدانية المصدر والمرجع والعلاقة، وهي تشمل «الجلالية» باعتبارها تلهم تناسق العظمة وتناسب الحكمة، وانبهار الإحساس والادراك، وعلوية المقام، ففي كل منهما بهاء وحسن وتناسق يتناسب مع طبيعتهما ومتعلقاتهما وهما يلتقيان في «الله ذي الجلال والجمال، فهو القوي المتين ذو العرش المجيد المهيم الجبار الحكيم القدير، وحلقه الكبير العظيم الدقيق دليل على جلالته وعظمته، وهو الرحيم الرؤوف، المحسن، الكريم، الودود ومخلوقاته البديعة في الإنسان والطبيعة وما دونهما دليل على جمال صفاته، من الرحمة والرافة والإحسان والكرم والود، وبما أن الصران الكريم صفة الله تعالى فلا بد من أن يتوفر فيه آيات الحلال والجمال، ومشاهدة القوة والعظمة إلى جانب مشاهد الأئس والوداعة» ،

من هنا يمكن القول بأنَّ اللفتات التي جاءت في القرآن الكريم عن الجمال، مع ما جاء عنه في كتاب الله المعروض «الكون»، إنما هي دعوة إلى تأصيل قيم الجمال في الإسلام، وسببلاً آتاج للجمال أن يؤدي دوراً هاماً في البناء الحضاري، وذلك لأنَّ الجمال هو جوهر الفن على اختلاف مظاهره وأشكاله، فكل تعبير جميل فن سواء أكان

شأنه أن يصفي الدوق ويدكى في النفس حب
الجمال^١

والجمال في الصور القراني إنما يبتق انبأقه
الحى من ذات الله من الحق. المل الأعلى. الكلي
الجمال. الذي لا يصدر منه الا كل ما هو حق
وجميل. وكمال الصفات الجمالية التي تدل عليها
أسماءه الحسنى تعالى: الرحمن، الرحيم،
اللطيف، البديع، الخبير، الرؤوف، المصور
الحليل، الكريم، المحو، الحميد، الودود، العفو،
الغفور .. تنطلق من الواحد إلى الواحد الأحد،
الكلي الجمال والقدرة، ومنها تفيض على العالم
الواقعي - الخلق - صفات جمالية في الكون
والإنسان والحياة متعددة بتعددها، لها تسميات
مختلفة كالرحمة والرافة والاحاطة والشمول، ومن
أسمائه الحسنى: الجميل، وكل جمال في الوجود هو
من آثار خلقه، فله جمال الذات، وجمال الأوصاف
وحمال الأفعال وجمال الاسماء^٢، ﴿ولله المثل
الأعلى﴾ (النحل/ ٦٠) ﴿خلق السموات والارض
بالحق﴾ (المرم/ ٥)، ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا
خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال
مبين﴾ (لقمان/ ١١).

ولقد تنوعت الموضوعات الجمالية التي عالجهها
القرآن الكريم، وهو ذاخر بالموضوعات المبتكرة
والمعاني الجديدة، والأفكار الإسلامية القرآنية
التي لا عهد للعرب بأمتالها في عالمي العيب
والشهادة، وفي منهجية الحياة ونظامها، وفي
التصورات الكبرى للوجود الجائز والواجب، وفي
كل منها ألوان جمالية تقنع الفكر وتلي الحاحات
الجمالية الوجدانية، وفي هذا السباق يمكن ضرب
بعض الأمثلة:

أ في الروحيات، والاخلاقيات، والعقليات، تتحلى
حماليات القرآن في مثل قوله تعالى ﴿إليه

يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾
(فاطر: ١٠)، وقوله: ﴿والدين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وقوله:
﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا
العالون﴾ (العنكبوت/ ٥٣).

ب في الفطر والانفس والآفاق، فجمال العواطف
واضح في مثل قوله: ﴿واذا سمعوا ما أنزل إلى
الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما
عرفوا من الحق﴾ (المائدة/ ٨٣)، واستقامة
الغرات في مثل قوله: ﴿وهديناه النجدين﴾
(البلد ١)، وفي الأنفس والآفاق مبادئ هامة
تتحلى في عمل قوله: ﴿سنربهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾
(فصلت/ ٥٣)، وجمال الفطرة عموماً في مثل
قوله ﴿فطر الله التي فطر الناس عليها لا
تبديل لخلق الله﴾ ذلك الدين القيم﴾
(لروم/ ٣٠).

ت في الموجودات من عالم الإنسان والحيوان
والنبات والحمداد، وفي العبيات، من الملائكة
والجان، ومشاهد يوم القيامة والإلهيات آيات
الجلال والجمال^٣، وهذا واضح في مثل قوله:
﴿له الأسماء الحسنى﴾ (الحشر/ ٢٤)، وقوله
﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين
تسرحون﴾ (النحل/ ٦)، وقوله: ﴿وجوه
يومئذ ناعمة، لسعيها راضية، في جنه
عالية﴾ (العاشية/ ٨-١٠)، وقوله: ﴿جاعل
الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث
ورباع﴾ (فاطر/ ١).

إن الذي يضمن على انجمال في المنظور القرآني
طابعاً من الدينامكية، هو أنه قد جعل الجمال،
جمال ((قيمي)) فما يقود إلى قيم إيجابية تبشيراً
وتحقيقاً وتعبريراً هو الجمال المطلوب، وما يقود إلى

تعاينه المدة وآياته المعجرات، وكيف فجر أقصى ما تتضمنه الكلمات من قدرات تعبيرية، وكيف اعتمد ((الحملة المكتوبة)) لتقديم صورته الفنية. وتعميق ملامح شخصه وعرض التجربة كما لو كانت حياة معاشة تتخلق أمام أنظارنا .

إن الجمال الذي يظن بعضاً من الناس مخاصمة الإسلام آياه من خلال كتابه المعجز، إنما هو بعض من آيات الله، سبحانه وتعالى، التي أبدعها في هذا الكون الرحيب وأودعها فيه، وأيضاً هو بعض من صنع الله وإبداع، سبحانه وتعالى، قد سواه وسخره للإنسان، طائلاً منه أن ينظر فيه ويستحلي أسرارهِ، ويستقبل تانيراته، ويستمتع بمتاعه ويعتبر بعمرته «وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خصباً نُخرج منه حباً مُتراكياً ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجثات من أعناب والزيتون والرمان مُشتبهاً وغير مُتشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون» (الأنعام/ ٩٩)، إنها آيات الله، يأمر الإنسان أن ينظر فيها^{١١}، وهنا تتبلور لنا أصالة الموقف الحضاري للقرآن تجاه الجمال، لا سيما من خلال تلك اللفظة التي تؤكد على أن الكريم لم يتخذ من الجمال موقفاً معادياً، بل إنه ناهد الأمر بالمفاصد والغايات، فكان يرفض ويحرم ويأمر بالتحطيم عندما يكون الجمال أو الفن وسيلة للتسرك وشعاراً للوثنية، بدليل قوله عز وجل^{١٢}، «وَاللَّهُ تَأْكِيْدُنْ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ نُوَلِّوا مُدْبِرِينَ ۖ فَحَلَلَهُمُ جُنَادًا إِنَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» (الأنبياء، ٥٧-٥٨)، وهذا الموقف خاص بسيدنا إبراهيم - أبو الأنبياء عليه السلام - عندما حطم الأصنام التي كان يتعبد إليها قومه، ولحظ هنا أن التحريم جاء من الغاية والمقصد من صنع واستخدام هذه التماثيل.

قيم سلبية هو الجمال المخادع الذي يُعمي الأنصار^{١٣}، وذلك لأن الجمال القيمي هو جمال ملترم بالمهيج الرباني، وبالهداية الإلهية وبالتهذيب الديني، لعله يُبعد عن التكوين الجمالي والنسائط الإنساني في المنظور القرآني تلك الاتجاهات المنحرفة التي تساعد على قيام المتنون والآداب بالعبثية غير المسؤولة تماماً، مثل ابتعادها عن المتعة الفنية والعقلية المحدرتين ولغايات فنية وعقلية محضة^{١٤}.

ويؤكد المنظور النسقي للقرآن، على أن الجمال والقبح قيمتان: إيجابية وسلبية، ولذا فهما مرتبطتان بإيديولوجية الفكر الإسلامي: الإيمان، التوحيد، الحق، الخير، صورتهما بعبدة المدى تمتد من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، فهما تكتسبان الصمة التاريخية، وكما أن الجمال مرتبط بالإيمان والحق والخير والعدل، فإن القبح مرتبط بالكفر والضلال والشر والظلم «فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ۖ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْخُلُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَنْصُرُونَ ۖ وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ» (القصاص/ ٤٠-٤٢)، ونشكل فكرة خلود الجمال المستندة إلى الركن الخامس من أركان الإيمان - الإيمان باليوم الآخر - دافعاً لطلب الجمال، وغاية المؤمن هي رؤية الجميل الكلي الجمال ويعبر عنها بقاء وحه ربه، وهكذا تغزو الحاجة الجمالية - في منظور القرآن - حاجة إيمانية أساسية، عامة وشاملة وعميقة ونسيلة مرتبطة بحياة المسلم الروحية والعملية^{١٥}.

ولعل في هذا ما يقودنا إلى تدبر ملامح المعمار المعجز من الحروف والكلمات للكتاب العزيز، حيث سرى كيف تعامل القرآن الكريم مع ((الحرف)) العربي، وكيف صاغ من الكلمة

كأصنام كان يتخذها قوم إبراهيم عليه السلام
الهة من دون الله .

وإذا كان هذا كان التحريم المطلق لمتل هذه
النشاحات الجمالية، أيأ كان إشعاعها الجمالي.
وذلك لأن الجمال في التصور الإسلامي. هو جمال
غائي يهدف إلى غاية سامية وهي تكوين الكيان
الإنساني الأمثل، الخاصص لله عز وجل خضوع
خسوع وعبادة. أما إذا كانت معطيات الجمال
مجرد أسلوب أو وسيلة تعبد من دون الله فلا والف
لا

وإذا كان هذا هو موقف القرآن الكريم من
تحريم صنع التماثيل عندما تتخذ للعبادة. فهناك
موقف آخر. أتاح فيه القرآن الكريم. صنع هذه
التماثيل وخصوصاً عندما تكون وسيلة من وسائل
تعداد نعم الله على عبده يقرها ويوافق عليها. كما
هو الحال مع سيدنا سليمان عليه السلام. كما في
قوله: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ
وَجُفَافٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ
سُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبا، ١٢). كما
أن الله سبحانه وتعالى. قد أجاز لسيدنا عيسى
عليه السلام. أن يصنع تماثلاً من الطين يكون
طيراً. بإذن الله كمعجزة. حيث يقول عز من قائل:
﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ
مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ
فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران
٤٩/). ومن هنا نرى أن القرآن الكريم. لم يحرم
التماثيل في الحالة الثانية - حالة سيدنا سليمان
وسيدنا عيسى عليهما السلام - بل انه جعل عملها
بإذن الله. ومن فضله على آل داود. ولم يكن سيدنا
سليمان عليه السلام. يهدم من عملها بطبيعة الحال. إلى
أن يتحدها أصناماً يعبدونها من دون الله تعالى
وكذلك كان الحال مع سيدنا عيسى عليه السلام. حيث

كانت معجزة باهرة على نبوته لبني إسرائيل الذي
عادوه. وسولت لهم أنفسهم قتله ولكن الله تجاه
ورفعه اليه^{١١١}. إن هذه المعطيات القرآنية تحاه
الرسالة الحصارية للجمال في الكون. إنما تؤكد
على أن الجمال عندما يكون غاية ووسيلة لبيت
موطن الإشعاع الإنساني في النفس السرية فان
ذلك يشعرها بخصوصها المطلق لله. فهو حلال
بواج. أما إذا كان الجمال مجرد وسيلة للالتقاء
والانصراف عن الخضوع لله وعبادة سواه. فهو هنا
عمل حرام. كذلك يمكن أن ندرج معه ضمن هذا
الإطار كل السبل التي تؤدي اليه.

ولعل دراسة عن ملامح وآفاق المنطور القرآني
للجمال. من خلال تلمس موطنه. كما جاءت بادية
ضمن السياق القرآني لا تكتمل أبعادها. إلا بعد
لبورة القسّمات الباردة للتحربة الجمالية. وموقعها
في الثقافات والسيّانات التي سبقت الإسلام -
كدين وحضارة - في النوحود على مسرح الحياة
البشرية. وذلك لكي يتسن لنا معرفة الفارق بين
المعالجيتين. أي المعالجة الإلهية السامية - ولله المثل
الأعلى - والمعالجة البشرية للوضعية لدور الجمال
في البناء الحضاري. كما يؤكد ذلك شاهد التاريخ
وفي هذا السياق. يمكن القول بأن كل
الحضارات والثقافات والديانات السابقة
للإسلام. قد نظرت للتحربة الجمالية. بنظرات
مختلفة. ولهذا فإن استعراض النومي الجمالي في
حركة تطوره التاريخي فيه فائدة. ليس في
استكشاف النص فحسب وإنما في استكشاف
منطلقات النقد. كما أنه يردم الهوة بين الر ثقافة
الجمالية والمعرفة. وذلك بتقريب النشاط الجمالي
التأملي من النشاط العقلي واعتباره من النشاط
المعرفي أيضاً.

فالأفكار والتصورات الجمالية المنقولة إلينا

كانت الحرية الجمالية للتمثال الرخامي «أبولو». هي نفس الحرية الدينية لمفهوم الألوهية^(٢٢٢). ولعل أقدم صياغة فلسفية لمفهوم الجمال في الحضارة الإغريقية تعود إلى أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م). ففي كتابه الجمهورية يعتبر طبيعة الجمال والخير واحدة. جاعلاً الجمال صفة في العقل وليس في المحسوسات. فالجميل يعدو حقيقياً وأبدياً بقدر ما يرتفع عن المادي - الأرضي باتجاه العلوي - الروحي أي المثال. مستنداً إلى نظرية المثل. فالجمال الأعلى كان موجوداً قبل الواقع. والإنسان في نشاطه العقلي والفني في حالة افتكار دائم لتلك الأفكار والمتع الجمالية القبلية. وهي في سبيل تحقيق كمال الواقع بمطابقته مع المثال ينصح بتربية الحس الجمالي بالموسيقى والرياضة. وفي هذا الصدد «إن الموسيقى يجب أن تنتهي في محبة الجميل»^(٢٢٣).

وفي هذا يقول أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م). في رسالة عن الجمال: «يكمن الجمال في التسقيق البنائي لعالم مواجه في مظهره الأكمل». وهو بهذا يقترب من مقياس أفلاطون الذي يعني به: الانسجام والمقياس... ولكن أرسطو أكثر تحديداً له حيث يعينه في: النسق والمقدار. وفي كلا المهومين للجمال تسام له عن الماهيم المتبدية المنحطة. ويبلغ أفلاطون الذروة في سمو الجمالي فيقول: «الجمال هو بهاء الحق والخير». بينما ينبه أفلاطون (٢٠٥-٢٧٠ م) إلى تحديد الجمال بالعدد والصور الخالصة والنظام. فجمال الكائنات في تناسبها وقياسها. يعلل ذلك بقوله «لأن الحياة صورة. والصورة جمال». ويربط الفلاسفة الإغريق الجمال والحب بالجمال والحب المطلق وهو الله سبحانه وتعالى. ولذا يسمى الفلاسفة الجماليون بمصرهم بالعصر الاعتقادي^(٢٢٤).

لغة الكلمة والتحسين والنقش والرسم قديمة قدم الوجود الحضاري للإنسان - فهي تعود إلى الفتاحات الإبداعية الدينية في الشرق. وبخاصة في وادي الرافدين. وإلى اشعار هوميروس وفرجيل وامرئ القيس وعبتره والناطقة لاعتمادها مصطلحات جمالية مثل التناسب والانسجام والتناسق. ومثل الجميل. الكامل. الماصل. السامي. السبح. مما يدل على وجود وعي جمالي يستخدم معاني مماثلة للمعاني الحالية. وهكذا تظهر لنا الآثار والفنون المصرية والسومرية والبابلية والاشورية والفارسية والسريانية والبيزنطية وعياً جمالياً مرتبطاً بالنسب التحتية والدينية^(٢٢٥).

ففي الحضارة المصرية القديمة دفعت عقائد الديانة المصرية فنون أهلها دفعاً حثيثاً متصلاً. وكانت أوضحها أثراً في هذا الدفع عقيدة البعث والخلود. فقد اندفع المصريون تحت تأثيرها إلى الاهتمام البالغ بعمارة مقابرهم باعتبارها من البيوت الأبدية. واستمروا يطورون معابد الشعائر الآخروية ومقاصيرها. ويتفننون في تشكيل اجزائها وتزيين تفاصيلها. باعتبارها وسيلة من وسائل تحقيق الخلود^(٢٢٦). ومن هنا كانت السمة الأساسية للفن المصري. هي طلب الخلود. والحاجة الماسة إلى الانتصار على الموت. وقهر الضياء. فعندما جرد أختاتون فكرة الألوهية ودعا إلى عبادة آتون إلهاً واحداً ليس كمثل شيء أصبح قرص الشمس رمزاً ضيقاً للديانة السعيدة الجديدة. يقول أختاتون: الشمس هي عين العالم. بهجة النار. تاج السماء. رقة الطبيعة. جوهر الحلق. وقد بنى مدينته ((تل العمارنة)) كما أرادها. على هيئة قرص الشمس. تصويراً فنياً ومعمارياً لهذه الفكرة^(٢٢٧).

أما في الحضارة الإغريقية. اليونانية. فتلد

أما في الديانة اليهودية فلقد كان العمل الجمالي الديني شيئاً لا يذكر - إذا ما فُورن بمعطيات الآخرين في هذا المضمار - وذلك لأن اليهود لم ينتجوا أي نوع من الحماليات المرئية على الإطلاق، ويحلو تاريخهم لطويل من مثل هذا الإنتاج. وذلك لا يعني تحلفهم الجمالي، أو أنهم لا يستشعرون الجمال، أو أن حاجتهم إلى التقييم الجمالية لم تكن ملحة، إذ إن الحاجة والتعود بها ليست حكراً على طائفة معينة من البشر.

وفي الديانة النصرانية، نرى أن مفهوم المثل، قد ارتبط بفكره العذراء والام السيد المسيح عليه السلام - وفقاً للتصور الكنيسي الذي يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي لرسالة السيد المسيح وامه مريم الصديقة. وكان ازدهار فن الايقونة يسير من أجل عنابة روحية تمثل هذه الآلام والاتقاء عن طريق تأمل المرئي لمشخص للوصول إلى درجة أعلى من الإيمان، حتى إدراك الجمال الأبدى - الله - وكان القديس أوغسطين (٢٥٤م - ٤٣٠م).

يرى أن هذا لجمال الأبدي يقع خارج نطاق الإحساس، وذلك لأن الجمال لا يمكن تصويره وإنما يحمل معاني إلهية هي موطن اللذة والسحة الروحية. ولهذا فإن النداد الانسان بالموسيقى لا بالمعاني الروحية إثماً، غير أن توماس الأكيوني (١٢٢٥-١٢٧٥م) قال بجمال العالم الواقعي متقصياً مصادر الجمال في الأشياء.

وذلك لأنها تحتوي على جوهر الجمال الالهي، وعلى هذا يكون الجمال النبيل هو القادر على تحقيق لذة جمالية تسمو بالإنسان^{٢٢}. إن الديانة النصرانية اعتمدت على تحميم دور القيمة الجمالية في العمل المعني، وذلك حتى يصبح الجمال مجرد تمثيل منطقي في تناول كل بد.

وكذلك هي ترى مسيحية العمل الجمالي في تعبيره عن الصراع بين الطبيعة والتاريخ^{٢٣}.

لهذا نعتبر النظرة الإسلامية للجمال على العكس من غيرها تماماً، فالمعطيات الجمالية للحضارة الإسلامية لا ترمز بأي حال من الأحوال إلى مثل هذا الصراع، وذلك لأن التاريخ لم يصطدم مع الطبيعة، ولم يتفكر لها بل استمر الامكانيات الذاتية للعقل المسلم الذي تنوعت إبداعاته في نرى المناحي الجمالية^{٢٤}. وبالتالي ساعدت تلك النظرة الإسلامية، على تفجر العمل الجمالي بشتى الإبداعات والمعطيات الجمالية التي امتاح من المنايع الصافية التي شكلت القسيمات البارزة للحضارة الإسلامية، التي حاءت كافراز طبيعي للقرآن الكريم.

ومن هنا يمكن القول، بأن أبعاد هذه الحقيقة قد تبلورت جمالياً في واقعنا الحضاري من خلال التأثير القرآني الذي لا يضارع في إعجازه وجماله، المرع بالقوة الدافعة التي يتزود بها الخيال المخصب في رحلته النهائية، والتي لا يكاد يدرك لها مصر، وكأنه صدر بتأثير فنان قدسي، ولذا فإن إدراك الوعي بوجود ذلك الفنان يسي بأن حقيقته فوق الإحاطة أو الإدراك لرسالة العمل المعني، ويخبرنا الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم، بأن خير من يسمع القرآن أولئك الذين إذا تلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً وبكياً، وهم أولئك الذين يستشعرون وتعرفون - طلقاً لهذه الآية الكريمة - الموجود المنزه عن كل ما عده فيهللون من أعماقهم سلا لا إله إلا الله،^{٢٥}.

ولقد أدّى تضاوت المنظور المنهجي لمفهوم الجمال، من ثقافة إلى أخرى، إلى عدم وجود قاسم مشترك فيما بينها بهذا الصدد، وقد امتد هذا التفرق الساسع إلى الديانات السماوية

السابقة للإسلام كاليهودية والنصرانية، ولعل هذا هو الذي حداً بالإسلام إلى أن يعتني بالجمال، كما جاء ذلك بادياً في كتبه العزيز وذلك لأن الجمال وسيلة فعالة للارتقاء الحضاري الشامل.

إن رؤية القرآن الكريم للجمال هي الدافع الأول إلى تأصيل دوره النعال في الحياة، وقبلما نجد لها طيراً في تاريخ الفكر البشري، وفي هذا السياق، نرى أن رسالة الإسلام، قد امتنت بتربية الذوق الجمالي، فضلاً عن تأكيدها على أن الاستمتاع بالجمال، والسعي للتجمل المتبول هو سمة الإنسان المرفه الحس، العميق الإدراك، اللامع لروعة الخلق وعظمه الخالق عز وجل وحليل نعماته^١.

من هنا يمكن القول، بأن الطاهرة الجمالية في المنظور القرآني لا يُخفى على كثير من المثقفين المنصفين وإن لم يلتزم بعضهم بالإسلام ديناً وعقيدة، وقد نوه علماءنا وكثير من الباحثين بقسط من جماليات هذه الظاهرة، وذلك لأنها وجه فني للإعجاز البياني، وهذه الحقيقة التي لا مرا فيها تحملنا إلى أن نعيد منها منافع فكرية وجمالية وتربوية وحضارية، فضلاً عن أنها تدفعنا إلى أن نعرض محالات أو أطروحات فنية (لدراستها) من حيث المنطلق والتطبيق، ولعل أبرزها:

أ- العمل على تذوق القرآن تذوق نظر وانصات، وإخصه: التذوق الأدبي والجمالي في «لغة - وصورة وترتيله، إلى جانب ذوقياته الأخرى.

ب- وضع منهج للتربية الجمالية تأخذ بأولوياتها التذوق الفني للقرآن، وتراعي روح الشريعة الإسلامية، وبهذا تتحقق الاستقلالية الفنية التي لا بد من أن تجلب إليها الأنظار، وتتعرف إلى جمالياتها اقطار العالم باعتبار أنها فن إسلامي أصيل له فلسفته ومقوماته ومحالاته وأساليبه وإبداعاته، وهذه المنطلقات الفنية

والأطروحات الجمالية التي نستمدّها من القرآن لا تعنى عزلة محضة ولا انفتاحاً مطلقاً وإنما هي تقدير لأصالة القرآنية، الواهب والآخذة، ولكن بحسبان، وليس على حساب الذات الإسلامية المترمة بالتصور الالباني للحياة^٢.

إن أهمية الموضع الحيوي للجمال في المنظور القرآني، إنما تأتي من كون القرآن الكريم، هو الرائد الأول لحضارتنا، كما أن انجمال بعد ولا ريب خير وسيلة فعالة لتزكية الاحاسيس الإنسانية، وترقية المشاعر والوجدان البشري الراقى، فضلاً عن تحقيق السمو الإنساني، وذلك حتى يتسن إيجاد نوع من التكاملية في حياة الإنسان المسلم، الذي جاء الإسلام - كرسالة وحضارة - لصياغته، بعد انبثاقه في دنيا الوجود المعاش، لكي يكون المثل الأعلى لنموذج البشري عملاً وتطبيقاً، لا قولاً ونظيراً.

ولقد تم في هذه المعالجة المنهجية، رصد المؤشرات الحيوية، التي أبرزت اللمسات الجمالية، الواردة ضمن سياق هذا الكتاب الحالد، مع مقارنتها باللمسات الجمالية في الحضارات والديانات والمذاهب الأخرى.

ولعل في هذا ما يساعد على معرفة مدى ديناميّة الجمال في تكوين النسيج الأخلاقي المنفرد للأمة والأفراد، وبذلك يكون المنظور القرآني للجمال، قد برز ما عداه من المرنّيات التي طرحتها الحضارات والديانات التي سبقت الإسلام على مسرح التاريخ، وهي بصدد تصديق رؤيتها الجمالية، كم نبدي ذلك واضحاً من خلال مصادرها المعرفية المعتمدة منهجياً وعلمياً.

ومن هنا تأتي أصالة الدور الفعّال للجمال في تحقيق الارتقاء الكمالي في دنيا الناس، وذلك من

منطلق الإنسانية. وهذه القيم هي الحق والخير والجمال. حيث تروى في ضوء الدراسات الإنسانية الحديثة. ضرورة إعادة ترتيب تسلسلها الهرمي لصاوم هذا، وذلك لكي نعطيه طبعاً من الصحة الإيجابية التي تصفى عليه نوعاً من لدينامية حيوية، النزاعة دوماً إلى التطور المكري والنماء "حصاري" الفاعل، ونناء عليه نستطيع القول بأن هذه القيم المشعة ينبغي أن يعاد ترتيبها على النحو التالي: جمال خير حق. وهذا من منطلق أنه لا حياة سوية بدون جمال حلاب بفسى عليها مسحة من الشاعرية التي تعطيها نوعاً من التحليق بأجبحه حفافه في سماء عالم تسوده السكينة والرضا. ومن ثم فلا قيمة للجمال في دينا للناس. إذ لم يكن هنالك نوع من الخير العام الذي يجعل للعمل الإنساني مغزى أخلاقي يرفده بكل الروايف التي تساعد على تعدي مسيرة الإنسان نحو خالقه الأعلى. عبر لقنات تسرعية للإبداع. وراز هذا فإنه لا يمكن أن نحيل أي دور بارز للخير في الحياة. ما لم يكن ثمة حق يساعد على سياده كل ما هو جميل وخير في دينا الناس. وهذا من مطلق أن الظلم هو مقدمة للعمعان الحصارى كما ذهب إلى ذلك ابن حلدون فيلسوف الحضارة الإسلامية ولذا ينبغي أن يكون الجمال في البداية. وذلك نظراً لأنه حجر الأساس في البناء الحصارى.

ومن هنا ترى مدة أهمية دور الجمال في عملية الصناعة الحضارية. التي باقت عنصراً حيوياً. يساعد على تحقيق الاعتراف الحضاري الذي نريده لأمتنا الإسلامية في عالم اليوم والغد. وفضلاً عن ذلك فإن الاهتمام بالجمال يعد ولا ريب - شتاً أم آينا - علامة فارقة في منعطف التحول الحضاري. الذي تمر به أمتنا في هذا العصر الرهيب. الذي

هو بطبيعة الحال عصر حوار الحضارات. وإزاء هذا يكون من الأهمية بمكان. تأصيل قيمنا الإسلامية. التي هي بطبيعة الحال. سلاح فعال في معركة البقاء. وإذا كانت لأمة الإسلامية يريد أن تنصر في هذه المعركة الحصارية. فلا بد أن يكون لديها العناصر المؤهلة لقيام بقاء حضاري إسلامي معاصر. ولندين الإسلامي الحائد يوفر هذه الضمانات جميعاً. وما علينا إلا الاستفادة الموضوعية منها. وذلك من خلال بوظيفتها لتوظيف الحضاري الأمثل.

المحور الثاني: الجمال في المنظور النبوي:

نعتبر نظرة سيدنا محمد (ﷺ) للجمال نظرة إيمانية راشدة ذات برعة شمولية تشمل في طياتها جميع أبعاد القضايا الخيالية. ومرجع هذا هو أن حياة النبي (ﷺ) قد تفجرت بكل القيم اليمانية. التي لو فهمتها الأمة كما ينبغي لتغيرت معالم خريمتها الراهنة. فضلاً عن أن يصح لها شأن أيما شأن. على مسرح الوجود البشري الراهن وذلك لأن الرسول (ﷺ) كان دائماً وأبداً يستلهم روح الإسلام. في كل سلوكياته حتى يتسن للأمة الإسلامية الانطلاق الحضاري وفقاً للتصور الإسلامي. الذي يشكل الحانب الجمالي بعداً حبوياً منه. ولعل تجسيد ذلك يبدو جلياً. من خلال استعراض بعض معالم الجمال التي أولاها الرسول (ﷺ) عناية

وياني في مقدمة هذه المعالم. اهتمامه (ﷺ) بالأذان. الذي هو شعيرة الإسلام الإعلامية. ورمز الدعوى. الذي لا بد فيه من تناسق الإطار الحمالي. ولن يكون ذلك إلا من خلال الصوت الندي الذي يصعد بتداء الحق سبحانه وتعالى خمس مرات يومياً. وقد تأكد ذلك عندما أسند الرسول (ﷺ) الأذان إلى بلال من راح (ﷺ)

والعلاقة بين المادة والشكل والمضمون والصورة،
والفكر والوجود هي علاقة وحدة، علاقة تكامل،
واليوم في الفلسفة الحديثة يطلب من العقل رفع
هذه الثنائية .

وفي هذا السياق الحضاري يرى أن الرسول
الكريم (ﷺ) قد مرّر بعض هذه اللامعات من قيم
((الجمال)) وذلك حين قال: «إن الله جميل يحب
الجمال» كما أوضح عملياً سبل تطبيق قيم
((الجمال)) حين قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو
عند الله حسن» وقد عرف إسان الحضارة
الإسلامية كل ذلك عمياً، وطهر من بين أجياله
السعراء الكبار والموسيقيون العظام والرسامون
المهرة والمهندسون العباقر .

إن دراسة ملامح المنظور النبوي للجمال لا
تكتمل إلا إذا أشرنا إلى أن الرسول (ﷺ) قد ميّز
ما بين طلب الجمال، والاستمتاع به، وذلك عندما
يحكمه الاقتصاد والاعتدال، وعندما يكون شكراً
لأنعم وأهب هذا الجمال، وبين ((الكبر)) الذي
بهر الإسلام عنه، وتوعد مقترفيه.. وفي ذلك يقول
(ﷺ) في الحديث الذي يرويه عنه عبد الله بن
مسعود (رضي الله عنه): «لا يدخل النار من كان في قلبه
متقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في
قلبه متقال حبة من كبر» فقال رجل: يا رسول الله،
إني ليعجني أن يكون بؤس غسلاً، ورأسي دهيناً
وشراك نعلي جديداً وذكر أشياء.. حتى ذكر علاقة
سوطه = أفمن الكبر ذلك يا رسول الله؟ فقال
رسول الله (ﷺ): «لا إن ذاك الجمال، إن الله
جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من سفه الحق
وأردى الناس» (أخرجه مسلم والترمذي وابن
ماجه والإمام أحمد)، فالجمال محمود... بل هو
سعي على درب الاتصال بطرف من صفات الله

الذي حمل لقب «مودن الرسول» كما تبدت معالم
البطرة النبوية المترعة باللمسات الجمالية، في
اختيار الروحة شريكة الحياة ورهيفة الدرب -
التي تمثل تلك الإشراقة الحافية المعصية بالجمال،
وللمرأة، فضلاً في أنوثتها الرقيقة وجماليتها
الحضارية دورها الناهض في بناء الأمم ونكوب
الحضارات، وذلك لأنها هي الوعاء الحاني، الذي
يحتضن الإنسان صانع الحضارة ومهندسها منذ
طمولته الباكرة، وحتى يشب عن الطوق ويصبر
رجلاً، ولذا ينبغي أن يكون تشكيل هذا الإنسان في
صوه نسق تربوي راشد، وذلك ليتحقق السماء
المشود والافتاء الحضاري الشامل للأمة في جميع
مناحي الحياة، ولعل الحديث النبوي الذي يبلور
مدى أهمية التبع الجمالي في اختيار المرأة كزوجة
هو: «تلك المرأة لأربع، لمالها، ولحسبها، ولجمالها،
ولدينها، فاعلم بذات الدين تربت يداك» (رواه
البخاري ومسلم)، والجمال المعني هنا في نظر
النبوة إنما هو الجمال الروحي والأخلاقي الذي لا
يرول ولا يتحول حيث إنه مترع بالشفافية، وفي
حديث شريف آخر يقول (ﷺ) محدراً أمته من
سلبات الجمال الكاذب، ذي الرتوش الحادة
إياكم وخضراء الدمن، قيل وما خضراء الدمن يا
رسول الله، قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء
(رواه الدارقطني)، والقراءة الواعية لهذا
الحديث النبوي الشريف تشي بان الجمال
الحقيقي للمرأة، إنما هو المتصل بالجمال الأعلى،
أما الجمال الخادع - أو القيمة السلبية - فهو
المنفصل عنه، فالمرأة الحميلة في المنبت السوء،
قيمة سلبية، أي ذات جمال خادع - لذا قال (ﷺ)،
إياكم وخضراء الدمن»، فالحميل يجب أن يقدم
وحده في الجمال، وتنائية في الشكل والمضمون
خارجة عن منطق الفكر الإسلامي، كسكر توحيدى.

المعلنة في أسمائه الحسنى وليس هو الكبر المدموم،
الذى هو تسميه الحق، وإرداء الناس .

وقد أخرج أبو داود بإسناد صحيح، أن رجلاً
أتى رسول الله (ﷺ) - وكان رجلاً جميلاً فقال يا
رسول الله، إني رجل حُبب إليّ الحمال وأعطيتُ
منه ما ترى، حتى ما أحب أن يموتنى أحد - إما قال
شرك نعل وإما قال بسبع نعل - أفمن الكبر
دلت؟ قال لا ولكن الكبر، من بطر الطعنان بعدم
قبول الحق واحتمار الناس، وبين الفرق الجمالي
سواء أكن في الانبعاث والحاجيات أم في المعنويات
فالرجل السائل، لم يحدد الحمال بشيء معين،
وإنما صرح بأنه يفوق الإنسان جمالياً وذوقياً
(معنوياً ومادياً)) قد يؤدي به إلى الرفع على
الناس واحتقارهم أو الكبر والعزور والطعنان عن
قبول الحق والادعاء له، ولا شك أن الإيمان بالله
وقيم الإسلام تمنع هذه الظاهرة وتربط القيم
الجمالية بمبدأ لإحسان الذي كتبه الله على كل
شيء، كما في الحديث الشريف: «إن الله كتب
الإحسان على كل شيء» .

إن هذه النظرة الخاطئة على بعض الأحاديث
النبوية الشريفة، تؤكد مدى مصداقية ما دهبنا
إليه ونعسى ذلك أهمية الحمال في الحياة
الإسلامية إبان عهد النبوة المباركة، فضلاً عن
ديناميته المتفجرة في تكوين الحضارة الإسلامية،
وهي في طور التشكيل، حيث كان الرسول (ﷺ)
يربو نصره الناق إلى تكوينها في ديار الواقع
المحسوس بعد هجرته المباركة إلى بثر المدينة
المنورة، وقد كان الحمال عنصرأ حيوياً في بلورة
قسمات هذا التشكيل الجديد، وفقاً للرؤية
الإيمانية الرائدة التي اعتمدها سيدنا محمد
(ﷺ) كنبى وزائد أول لهذه الحضارة.

وفي الواقع إن كل هذا يجعلنا نؤكد على أن منهج

لسوة الداكي في نظرتة للحمال، إنما يتحدد
تحسباً حياً في سلوكه (ﷺ) في حاضه نفسه ومع
أهله، وفي تثريعه للناس، فلو كان هذا المنهج في
التربية الجمالية، والسلوك الجمالي بمثابة البيان
العملي والممارسة التطبيقية لبلاغ القرآن، الذي
شرع الله فيه منهج الإسلام في هذا الميدان، فهذا
الرسول (ﷺ) الذي جاء رحمه للعالمين كان
لنموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات
الحمال في خلق الله، ويلفت النظر بهذا السلوك
لحمالى، لسوة سنة متبعة في مذهب الإسلام
وحضارة المسلمين، ونحن إذا شئنا أن نتلمس في
سيره وفي حاضه نفسه - بما دج ساهده على
رقية وارتقائه في السلوك الحمالى، والإحساس
الحمال فإنا واحدون الكثير وفي ذلك يروى ابن
عباس رضى - فيقول، كان رسول الله (ﷺ)
تقفاً، ولا ينطير، ويعجبه الاسم الحسن
(أخرجه الإمام أحمد)، لذا نرى أن منهج النبوة
مع الجمال هو منهج العشق الحلال للطيب من
أفات الحمال وكان بنفى - بل ويستكر - ذلك
النهج الذي يشتغل الخصام بين المسلم وبين
طبات وجماليات هذه الحياة، فالمسلم إن يستطيع
إداء هريرة الشكر لله على نعمة الجمال، إلا إذا
عرف، واستمتع بأعم الله في هذا الجمال .

وفي ضوء هذا المنظور الإيماني، نرى أن سيرة
الرسول (ﷺ) - وهو قدوة المسلمين - تثبت عن
الاهتمام الكبير بالنظافة وحسن المطهر وانقاء
الألوان المناسبة لشاب الرجال، والعناية بالجسم
ونظافته ورائحته باستعمال العطور من مسك
وغيره والاهتمام برائحة الصم وصحة الأسنان
باستخدام السواك والمضمضة عند كل وضوء،
وذلك لأن الوضوء يساعد على نظافة الأجزاء
الظاهرة للجسم من مؤثرات الجو كالوجه ولبدن

والرجلين، وقد نهى رسول الله (ﷺ) عن أكل التوم عند ارتياد المسجد لئلا يتأذى المصلون من رائحته. وكان يمتنع عن أكل البصل والتوم لأن جبريل عليه السلام يحاهيه .

من هنا يمكن القول بأن الرسول (ﷺ) قد أكد عبر رحلته الحياتية المباركة على مدى ديماميكية الصمات الحية لدور الحاسة الجمالية في الحياة، فكانت حياته (ﷺ) منذ البدء وحتى المنتهى انعكاس حمالي حي - إذا صح التعبير - لتعاليم الإسلام الخالدة، وكان أسلوبه المتميز في ذلك هو تقديم نماذج حية في إطار التربية الحمالية الحققة. وقد هدف الرسول (ﷺ) من ذلك إلى تكوين إنسان مسلم واع في ضوء نسق إيماني معجز على هدى الله ومراده، وبالفعل كان هذا الإنسان محور ارتكاز مجتمعات التوحيد الأول - في سلوكياته الحضارية بمثابة ترجمة صادقة لمعطيات المنهج النبوي في التعبير الحضاري، ذلك المنهج الذي مثل نقطة تحول حاسمة في مسيرة الحياة البشرية على ظهر هذا الكوكب الأرضي.

وأخيراً وليس آخراً نرى أن الرسول (ﷺ) قد غرس مبادئ ومفاهيم جمالية واعدة في التربية الإسلامية الخصبة، التي سرعان ما امتصت هذا الرحيق، الذي تبلورت إفرازاته، في اللبسات الجمالية، التي كانت السمة الأساسية لحضارتنا الإسلامية، مما أضفى طابعاً من التوازن الحضاري على القسومات البارزة للحياة الإسلامية في واقعها التاريخي، منذ ابتاقها الباكر هنالك في شبه جزيرة العرب على يد سيدنا محمد (ﷺ) الذي شرع في تكوين الحضارة الإسلامية بالمدينة المنورة - مهد الحضارة الإسلامية الأولى - منذ اللحظات الأولى لهجرته إليها، بدءاً بمسجده الشريف الذي كان بمثابة البوتقة التي انصهرت

فيها كل القيم الجمالية التي ميّرت العمارة الإسلامية عما سواها من عمارات سائفة ولاحقة في تاريخ العمران البشري قاطبة، ومن هنا كانت معطيات النبوة في السياق الحمالي معطيات حصارية بكل ما تعني الكلمة من معنى.

المحور الثالث: الجمال في منظور الفكر الإسلامي القديم؛

مداية لا بد أن سجل ملحوظة جديدة بالاهتمام، وهي أن هنالك نقص في المكتبة الإسلامية المعاصرة، بخصوص معالجة موقع الجمال، على خارطة الحضارة الإسلامية، وفقاً لرؤية إسلامية بحثية، تستلهم روح الإسلام في هذا السياق، ومن ثم فإن غالبية المراجع في هذا المصمار الحيوي تلقي الأضواء الكاسنة على الجمال وإسكليات الإبداع الفني في الحضارة الغربية - عبر التاريخ قديمه وحديثه - كما أنها تهتم بدراسة قصايا علم الجمال عند فلاسفة ومفكرين هذه الحضارة دون الإشارة إلى المعطيات الجمالية عند مفكري الإسلام، ولتأكيد مدى موضوعية ما ذهبنا إليه، فيمكننا مطالعة بعض المراجع في هذا المصمار، وسوف نرى أنها لا تحتوي إلا على بعض الإشارات العلمية العابرة هنا أو هناك عن علم الجمال في الحضارة الإسلامية، ومثل هذا التجاهل له، عندنا تفسيره الحضاري المفتح، أي تقليد الغرب، أو بالأحرى مفكره، ولا سيما الذين ينكرون البصمات الحية للحضارة الإسلامية، وقد انعكس هذا المنهج على دراستنا الحضارية، وتقويم الإنجازات الإسلامية المتباينة، وإذا أراد الباحث المنصف معالجة أبعاد المنظور الجمالي عند مفكري الإسلام القدامى، فإنه سوف يجد أن أعلام الفكر الإسلامي قد طرّقوا نفس المشكلات، وأجابوا عن التساؤلات التي

شملت مفكرين المعاصرين وقد بافتوا الموقف الحمائي في الحكم بين الدراسة والموضوعية وعالجوا المعايير الجمالية. وعلافاها العسوية الحية بالعلم والأخلاق. كما استعرضوا آثار التربية الجمالية وصلتها بكل من علم النفس والدين وهم في كل موضوع لا يعطون عن ربط الخلقة التي يعرضون إزاءها آراءهم من حيث العودة النهائية إلى الله عز وجل^١. ولعل هذا راجع إلى تعدد الآفاق الفكرية التي حققت سمولية الرؤية لدى غالبية مفكري الإسلام ومن هنا يمكننا أن نكتفى ونحن ندرس المنظور الحمائي عندهم بتناول رؤيته اثنين منهما يستمد إلى العصور الإسلامية الزاهرة وفي طنا نهما يحسداً منظور الحصار الإسلامية في واقعها التاريخي للمحمال وهذين المفكرين هما: حجة الإسلام (أبو حامد الغزالي) و(فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة) أبو حيان النوحدي.

المفكر الأول: أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ - ١٠٥٨-١١١١م)

بعد الامام الغزالي من المفكرين القلائل الذين جمعوا في اساق وانز ان متعادل. ما بين العلوم العقلية والعلوم النقلية. كما أنه بعد من أبرز مفكري الإسلام الذين حفلت حياتهم الفكرية بتطورات ودرجات استهت في آخر المطاف إلى الايمان الكامل بأن الحقيقة في بصاعتها وعمقها. لا تحصل الا بتور يقذفه الله في القلب متى كان الانسان مستعداً لذلك^٢. ولذا. نستطيع أن نؤكد أن الغزالي قد اهتم عند دراسته للمحمال بوظيفة المحمال والصر وأثرهما في النفس الانسانية. وابعكسهما على فكرة التطهير كالدين سبقوه من مفكري الإسلام مثل الكندي^٣. ولكن عند الامام

الغزالي تمثل الصورة القوية لهذا التعامل الحيوي.

ولعل مراجعة علمية فاحصة لمؤلمه الشهير (أحياء علوم الدين) في حديثه عن حقيقة الحب من حيث هو ميل طبيعي في الإنسان نحو الاشياء. تمثل لنا بوصوح الحاب النظري في فلسفة المحمال عند المسلمين. وفي هذا الصدد يقول: إنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك. ولا يحب الإنسان الا ما يعرفه. ولذلك له يتصور أنه لا يتصف بالحب جماد. بل هو خاصية الحي المدرك. ثم إن المدركات في انقسامها تنقسم إلى ما يوافق طبع المدرك. ويلامه وبذلك إلى ما يناهيه وينافره ويؤلمه. وإلى ما لا يؤثر فيه بألام والداء. فكل ما في إدراكه لذة وراحة هو محبوب عند المدرك. وما في إدراكه ألم هو منفوخ عند المدرك وما يخلو من استعقاب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً. فإن كل لذيذ محبوب عن اللذة به. ومعنى كونه محبوباً. أن في الطبع ميلاً فطرياً وعريياً إليه - ومعنى كونه مبنوخاً. أن في الطبع نفرة عنه. فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملائم. والبعض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم

ومن هنا يكون الحب عند الغزالي هو عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملائم. فإذا تأكد ذلك الميل وفوي سمي عشقاً. ثم قال: فلكل حاسة إدراك لتوع من المدركات. ولكل واحدة منها لذة في بعض المدركات. وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها. فكانت محبوبة عند الطبع السليم. فلذة العس في الابصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلدة. ولذة الاذن في النغمات الطيبة المورونة. ولذة السمع في الروائح الطيبة. ولذة الذوق في الطعوم. ولذة اللمس في اللين والنعومة. ونحطى الغزالي حين يقتصر لذة النساء

المحوبات على البصر، واللمس إذ إن هنالك حالات تتعلق بالكلام المهموس الحميل بين الحبيبين، وشم عطر الجسد الذي لا يماثله في الوجود عطر، والريق الذي هو تأليف لا يعرف العاشق طيب أو أجلي، أو اشفى منه للواعج الحب، لكنه يبلغ ما بلغه الحسيون، ويلاقيه بعد عصره برجسون الذي جعل للبصيرة، والقلب حساً ووعياً، وذلك عندما يقول الغزالي بصدد قرة عيني في الصلاة من حديث الرسول (ﷺ): ليس تحطي الصلاة بسعور الحواس الخمس، بل بحس سادس مطنته القلب ولا يدركه إلا من كان له قلب^{١٢}، وقد تعرّض الإمام الغزالي كذلك لنوعي الجمال: الحسي والمعنوي، ضارباً الأمثلة على ذلك، من صميم الحياة البشرية السوية تمهيداً للحديث الراجع المتدرج صعوداً، حتى يصل إلى مصدر الجمال الأعلى، وفي هذا الإطار الجمالي المترع باللمسات الإيمانية الحامية يقول الإمام الغزالي: فأعلم أن من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته، والمحبة إذا تأكدت سميت عشقاً، فلا معنى للعشق إلا بمحبة مؤكدة مفرطة، ولذلك قالت العرب: إنَّ محمداً قد عشق ربه، لما رأوه يختلي للعبادة في جبل حراء، وأعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تبارك وتعالى، جميل يحب الجمال، ولكن الجمال إن كان يتناسب مع الخلقة، وصفاء اللون، أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة، وعلو الرتبة، وحسن الصفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق، وإفاضتها عليهم على الدوام، إلى غير ذلك من الصفات الباطنة، أدرك بحاسة القلب^{١٣}.

ومن هنا يكون الغزالي قد لمس بحسه السليم وعقله الدقيق، وذائقته الحمالية المرفهة جانباً من الجو الذي يرتسم من حضور المتأمل في الجمال، أو الانتقال إليه من عالم الواقع الناقص إلى عالم الكمال والغبطة الذي أشار إليه ((ارثر شوبنهاور)) فقال أبو حامد: حتى إن الإنسان لتتفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها [الصورة الجميلة]، وذلك ما عناه ((جوته)) و((برجسون)) بصدد تساوي أنفسنا مع العالم، والشعور بالجدل، وانفساح افاق النفس الداخلية، بعد ذلك هل أدرك أبو حامد جوهر الجمال، وشكله ومقاديره، وإثارته والإحابة هي نعم، ولذلك يقول:

المحوبات على البصر، واللمس إذ إن هنالك حالات تتعلق بالكلام المهموس الحميل بين الحبيبين، وشم عطر الجسد الذي لا يماثله في الوجود عطر، والريق الذي هو تأليف لا يعرف العاشق طيب أو أجلي، أو اشفى منه للواعج الحب، لكنه يبلغ ما بلغه الحسيون، ويلاقيه بعد عصره برجسون الذي جعل للبصيرة، والقلب حساً ووعياً، وذلك عندما يقول الغزالي بصدد قرة عيني في الصلاة من حديث الرسول (ﷺ): ليس تحطي الصلاة بسعور الحواس الخمس، بل بحس سادس مطنته القلب ولا يدركه إلا من كان له قلب^{١٢}، وقد تعرّض الإمام الغزالي كذلك لنوعي الجمال: الحسي والمعنوي، ضارباً الأمثلة على ذلك، من صميم الحياة البشرية السوية تمهيداً للحديث الراجع المتدرج صعوداً، حتى يصل إلى مصدر الجمال الأعلى، وفي هذا الإطار الجمالي المترع باللمسات الإيمانية الحامية يقول الإمام الغزالي: فأعلم أن من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته، والمحبة إذا تأكدت سميت عشقاً، فلا معنى للعشق إلا بمحبة مؤكدة مفرطة، ولذلك قالت العرب: إنَّ محمداً قد عشق ربه، لما رأوه يختلي للعبادة في جبل حراء، وأعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تبارك وتعالى، جميل يحب الجمال، ولكن الجمال إن كان يتناسب مع الخلقة، وصفاء اللون، أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة، وعلو الرتبة، وحسن الصفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق، وإفاضتها عليهم على الدوام، إلى غير ذلك من الصفات الباطنة، أدرك بحاسة القلب^{١٣}.

وفي هذا السياق، لم يكتفِ الإمام الغزالي بذلك بل إنه قدم تحليله الفلسفي العميق، لبلورة مفهوم

أعلم أن المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحس والجمال إلا بتناسب الحلقة. والشكل وحسن اللون... وهذا خطأ ظاهر. فإن الحُسْنَ ليس مقصوراً على مدركات البصر. ولا على تناسب الحلقة.. فكل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به. الممكن له. كذلك فإن الغزالي يذكر قصيدة ((السامي الحليل)) في الجمال وذلك بترديده لفظ ((الكمال)) وكأنه سبق عما ونبل كاسط بنظريته عن السامي والحليل فيقول: فإذا كان جميع كمالاته [الجميل] الممكنة حاضرة فهي في غاية [الجمال]. وهل الجمال إلا كماله وجلاله؟ وبعد أن حضر الغزالي في جو الرسول (ص) فإنه يشير إلى الحديث المأثور: «الأرواح حنود مجتدة. ما تعارف منها ائتلف. وما تناكر منها اختلف» (صحيح مسلم في آداب المصاحبة). وذلك ليرسخ القاعدة التي رسمها علماء المسلمين وهي أن حب الجمال في المناسبة الحفية بين المحب والمحبيب. ومن ذلك أن قضية البطولة وسير العطاء. وفصائل العلماء تحب لا لسكل لها. أو منفعة منها بل لأنها من جمال الكمال.

ولقد تبلورت الملامح البارزة لرؤية الإمام الغزالي للجمالي. عبر هذا النص الحيوي. حيث يقول «فمن عرف الشافعي مثلاً - رحمه الله وعلمه وتصنيفه من حيث إنه تصنيفه. لا من حيث إنه بياض وجلد وحبر وورق وكلام مطبوع ولغة عربية. فلقد عرفه ولم يجاوز معرفة الشافعي إلى غيره. ولا جاورث محبته إلى غيره. فكل موجود سوى الله تعالى فهو تصنيف الله وفعله وبديع أفعاله. فمن عرفها من حيث هي صنع الله عز وجل في علاه. فرأى من الصنع صفات الصانع كما ترى من حسن التصنيف فصل المصنّف. وحلّالة قدره.

كانت معرفته مقصورة على الله تعالى. غير محاورة إلى سواه. ومن حد هذا العشق أنه لا يقتر الشركة وكل ما سوى هذا العشق فهو قابل للشركة. إذ كل محبوب سواه مقصور له نظير. إما في الوجود وإما في الإمكان. فأما هذا الجمال فلا يتصور له تان. لا في الإمكان ولا في الوجود فكان اسم العشق على حب غيره مجازاً محضاً لا حقيقة».

إن اجتهاد الإمام الغزالي في وضع معيار شامل للجمال إنما كان على درجة كبيرة من الدينامية الإيمانية. والحيوية الفكرية. وفي الواقع لقد اكتسب اجتهاد الإمام الغزالي الطابع الشمولي. وذلك نظراً لأننا لا نجد أحداً قبله قد وضع هذا المعيار. ولعل في هذا ما يصني نوعاً من التمرد على هذا المعيار حيث أن أهم ما فيه هو أن جمال الشيء يكون بحسب ذاته من جهة ووظيفته من جهة أخرى. ولكن كيف تكون كل هذه السمات من الجمال خاصة بالمحسوسات. والغزالي مهتم بإثبات الجمال المعنوي. الذي لا تدركه الحواس. وأما يدركه العقل الواعي. أو البصيرة الباطنة. ومنه جمال المعنويات بوجه عام. والجمال الإلهي بوجه خاص. وبهذا يكون الغزالي قد تميّز عن سائر الجماليين بما سماه الأس في موقف. والرضا في موقف آخر. وهذان الموقفان يشكلان معاً فرعين من فروع الشعور بالجمال. وتعزية النفس لتسيح هائلة في بحر الصافي. ولعل المنزع الصوفي الذي مال إليه الغزالي يتلاقى مع منزع العبطة. والجلال اللذين أشار إليهما شونهور وكاسط. فالأسر عند الغزالي أنبساط. وهل هذا يختلف عن مقولة ((جوده)) عن أثر الجمال الذي يُحدث توافقاً بيننا وبين العالم؟ أما الرضا فهو تلك الحالة النفسية التي تحمل المحب يرضى بكل ما يفعله المحبوب. ويتسق وأحواله كلها. ومعنى ذلك

جوهر الهي انفراد بها الإنسان، وهي فوق الرمان والمكان. ولهذا فهو يدعو الإنسان إلى معرفة نفسه من أجل الوصول إلى معرفة الله ومعرفة الآخرين وإدراك طبيعة الحياة والتجليات الإلهية في عالم الواقع، وهو يقول في كتاب الإمتاع والمؤانسة: إنه - أي الروح - جسم لطيف منبثق في الجسد على خاص ما فيه. أما النفس الناطقة فإنها جوهر الهي. وليست في الجسد، ولكنها مديرة للجسد، ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لما كان بينه وبين الحمار فرق^{٢١٠}. وقد مال أبو حيان التوحيدي إلى تفسير التدوق الفني تفسيراً فيسيولوجياً [عصبياً]، وهو في هذا يشبه آراء ابن المظفر في تأثير الألوان، وآراء الشارابي، في تأثير الأصوات والأنغام، وهذه الآراء التي ظهرت عند علماء الجمال التحريبيين (الاستطابق التجريبي) مثل ليفي فخر ولولو وغيرهم.

وإذا كان هنري برجسون قد أعلن أن البصيرة أو الحدس، مركز هام للمعرفة، وأدى أثر شوبنهاور فاعلية الإرادة، وركز كاسط على العقل الخالص، فإننا نلتفت لنرى أن حيان يجعل الفكر منطلقاً للدوق، والإلهام، وسائر وسائل الإدراك، فأبو حيان عقلاني، أقسح للعقل مسرحاً في كل كتبه وخاصة المقابسات، والعقل عنده معيار الدوق والدوق وإن كان طباعياً فإنه مخزون الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم الفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية، وبهذا يريد أبو حيان أن يصرر سق الفكر المركز فينا على كل حركة إدراك، بل لعله أراد أن يقول سابقاً برجسون وشوبنهاور إن الإدارة، والبصيرة، والشعور أنواع من الفكر، بها ندرك الأشياء، والجدير بالملاحظة أن هذا الفكر الذي عناه أبو حيان يتناول مختلف

الاستعراق في المحبوب، وهو ما عرفه كبار الفنانين ولكن لا على درجة الصوفيين الذين هم أساتذة العشق في سائر عصور الناس. وهنا يبلغ أبو حامد مبلغ كبار علماء النفس، إذ يرسم خطوط الرضا في الظاهر، التي هي بوح ما يعتمل في الداخل، إذ يقول: من علامات الرضا أن يبطل الإحساس بالألم [من المحبوب] كحال المحارب الذي لا يتألم للجراح التي نصيبه وهو مغمور في جو الحرب، وذلك لأن القلب إذا صار مستغرقاً بأمر من الأمور، مستوفى به لم يدرك ما عداه وشغل القلب بالحب والعشق من أعظم الشواغل، وإذا تصور هذا في الميسر خفيف في الألم العظيم بالحب العظيم^{٢١١}.

إن المعطيات البحثية للإمام الغزالي في السياق الجمالي، تؤكد على أن الغزالي يلتقي فيه العالم، بالفن، بالصوفي، وإن إدراك الجمال في أخقه السامي من قبل هؤلاء، إنما يبين معاني العقل لدى العالم، والقلب لدى الفنان، والروح لدى الصوفي، مما يضيء لما معالم الطريق في فهم فكر الغزالي، الذي يرى أن العقل هو جامع كل تلك القوى وأنه مصدر الإدراك لكل جمال^{٢١٢}، وبذلك يكون الغزالي مفكراً إسلامياً أصيلاً، أثبتت قسماً فكره الجمالي من الإسلام، دين الجمال والحق

المفكر الثاني: أبو حيان التوحيدي (٢١٢-٤١٤هـ = ٩٢٤-١٠٢٣م)

يُعد أبو حيان التوحيدي (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) المتوفى في شيراز عام (٤١٤هـ) من أوائل مفكري الإسلام، الذين تكلموا في الحماليات الإسلامية، وجمعوا بين الفلسفة والتصوف والكلام، وقد فرّق التوحيدي بين النفس والروح: فالروح مشتركة بين الكائنات الحيّة، ومنبثقة من الجسد، أما النفس الناطقة فهي

شؤون المعرفة ومظاهرها الجمالية لماثلة في
البداهة، لالهام، ولذوق وما تسلسل عن مو لم
لنفس الداخلية، فهو يروي عن شيخه أبي سليمان
قوله: «لكلام ينبع في أول مبادئته ما عن عفو
البدية، وإما من كد الرويه، وإما أن يكون مركباً
منهما» وعيب عفو البدية أن تكون صورة العقل
فيه أقل وعيب كد الروية أن تكون صورة لحس فيه
قل.

ومن هنا فن قيمة الصور وجديتها في منظار
أبي حيان لتوحيدي. إنما تأتي من كونها إحدى
بنايات المكر، ولذا فقه الحسية تعمل لتحية
واثر المكره. وبذلك فإن ترقست المخطوطات
بالرسوم والخطوط هو عمل فني تكاملي، ويعمل
التوحيدي على استكناه الإدراك الجمالي عند
الإنسان واستجابات المرء لجماليات الأدب والفن.
وفي هذا السياق يكتب إلى زميله مسكويه في رسالة
الهوامل والمسؤول، ما سبب استحسان لصورة
الحسية؟ وما هذا الولوع الطاهر والنظر والعشق
لواقع في القلب والصبابة القيمة للنفس والمكر
المضاد لتوهم والخيال المائل للإنسان؟ أهذه كلها
من آثار الطبيعة، أم هي عو رض النفس، أم هي
من دواعي العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هي
حالية من العلل الجارية على التهذره، وهذا لأن
التذوق الفني من الانحذاب والاندماج، والانحداد
بين المتذوق وبين المؤثر الفني، ذلك أن النفس تنزع
عن الصور الحميلة في الطبيعة مادتها فتستخلص
جمالها مجردة، وتتحد فيها فتصير أياها، متلما
تعمل في لمغولات^٤، وفي هذا الإطار ورد أبو
حيان أن البهائم والطير تتصاغى إلى اللحن
النجس، والجرم الندي، وبهذا يركز على قصبه
الحس والسمور لإدراك الجمال، وهو موقف يدعو
إلى فاعلية البصيرة مقابلة سلبية البصر، وإذا

كان الجمال كما يعرفه لينتر، وكوزان، وباركر،
بأنه الوحدة مع النسيج، فاسمع إلى أبي حيان وهو
يقرر هذا المبدأ من قبل هؤلاء راسماً خطاً دقيقاً
سماطيقياً لم يعرفه الاغريق قبله، وسبق به من
حاولوا بعده، و أبو حيان يورد أحكامه على طريقة
السؤال والجواب، وفي ليلة من ليالي الساحرة كهذه
الحادية والعشرين من الجزء الثاني - من كتاب
الامتع والمؤانسة حيث سأل: لم تكن الغناء الذ
واطوب وأحلى وأعذب، إذ راسل [دافق] المعنى
آخر؟ فقال إن المسموع الواحد إنما هو بالحس
الواحد، وربما كان الحس الواحد عليلاً كدراً، فلا
يكون لثيله اللذة به بسط، وتثوة ولذاذة، فإذا
نسى المسموع أعنى توحد النعم بالنعم قوي الحس
المدرک، فنال مسموعين بالصناعة ومسموعاً
واحداً بالطبيعة والحس، لا يشعر بالواحدة
والمناسبه والاتفاق إلا بعد أن يجدها في المركب،
فهر كان أبو حيان يرهص بما نعرفه اليوم من عالم
السمفونات؟ ثم استمع إليه يقول بلغة العالم
النفساني، والفيلسوف البصيري الذي يدرك
بغضه، أو حسه، ثم بشي آخر من الحواس أو
العقل، بل هو من عوالم الداخل الخفية؛ فكلم
قوى الحس باستعماله [لمركب] التذو صاحبه بقونه
حتى كانه يسمع ما لم يسمع بحس أو أكثر، ثم قال:
هذا كله موهوب للحس فما للعقل في ذلك، فإننا
نرى العاقل تغريه دهسة واريحية واهترار، ليس
هذا يكاد أن يكون كلام الجمالين المعاصرين؟ وما
هو يدرك بتعبيره عن الالبساط ما عنى جوته لدى
تأمل الجمال أنه يرى نفسه في تساو مع العالم.
ولنسمع أبا حيان يفرد بلغة العالم الجمالي الذي
سبق حصره، فلما أنردت الطبيعة الموسيقى في
عرض الصناعة بالالات المهيأة وتحركت
بالمناسبات التامة، والاشكال المتفقة ايضاً، حدث

الاعتدال الذي يشعر بالعقل وطلوعه، واكتشافه. وابلحائه، فهو الإحساس وبس الإساس. وشق إلى عالم الروح والنعيم. وإلى محل السرف العميم.. فهل هذا الكلام يختلف عما أورده ((شوبنهاور)) في كتابه. (العالم كإرادة وفكرة) عن الغبطة بتأمل الجمال، أو ما ترجمه بمعنى الخلاص من شقاء العالم؟ ثم يراه يفرق بين المسموع والمبصر جمالياً والرسم فيقول «لكن المرق بين السمع والبصر أبواب كثيرة. أنظفها أن أشكال المسموع مركبة في بسيط وأشكال المبصر مبسطة في مركب». ومعنى هذا أن الأذن تدرك توحيد المتنوع بينما العين تأخذ الشكل حملة ..

وإذا كان أبو حيان التوحيدي قد نفرد بهذه الرؤية الجمالية المتميزة، إلا أنه يتفق مع الجاحظ في بعض الاعتبارات الجمالية وهما يمثلان معاً الصورة القوية للفكر الإسلامي. وقد وقف التوحيدي من مشكلة الجمال والقبح موقفاً طريفاً حين لمح فكرة النسبية في القول بالجمال أو القبح، وحين لمس أبو حيان الأسس التي يقوم عليها الحكم الجمالي بصفة عامة. ولعل أهم ما يؤكد هذا المعنى، قوله في كتابه الامتاع والمؤاساة: «فأما الحسن والقبيح، فلا بد من البحث اللطيف عنهما حتى لا يجوز فترى القبيح، ومناشئ الحسن والفسح كثيرة، منها ما هو طبيعي ومنها ما هو بالعادة، ومنها ما هو بالشرع ومنها ما هو بالعقل ومنها ما هو بالشهوة، فإذا اعتبرت هذه المناشئ صدق الصادق منها وكذب الكاذب، فكان استحسانه على قدر ذلك..»

ويحلل - عز الدين إسماعيل - «بعاد هذه الرؤية الجمالية فيقول بهذا الصدد: أن أبا حيان التوحيدي، يلمس هنا خمسة عناصر تشترك في تكوين الشيء الجميل، أولها العنصر الطبيعي، أو

لنقل الأساس الحسي، ثم العنصر الاجتماعي، ثم بالعادة، أو لنقل: الإحساس الاجتماعي، ثم العنصر الديني أو الأساس الديني [الشرع]، ثم العنصر العقلي، أو الأساس الفكري، ثم عنصر الشهوة، أو الأساس الجنسي. - وهذا ترى أن أبا حيان التوحيدي، قد حاول محاولة فلسفية وإعنية عندما جعل هذه الأبعاد الحيوية هي المكون الأساسي للشيء الجميل، وذلك لأنها تصفي عليه المسحة الشمولية، إلا أنه قد جابه الصواب عندما جعل البعد الشهوائي [الجنسي] أساساً عضوياً من أسس الجمال، مع مساواته بالأساس الشرعي، إن هذا لا يصح عند الأسوباء، وإن صح فأنما يصح عند المرصص، والمرضى هنا حضارياً، وذلك لأن الجنس كممارسة حيانية هو بمثابة وظيفة بيولوجية (حيوية)، وذلك من أجل حفظ النوع البشري، ضمن إطار من الشرعية عبر الزواج الشرعي لتكوين كيان أمري بأسبق، أما إذا كان الجنس مجرد وسيلة لاتباع النهم الشهواني عند الإنسان، من أجل التلذذ والإلتهاء، مثل الحيوانات فلا وألف لا، ولا يعنى هذا، أننا ننكر البعد الجنسي [إذا كان ضمن التسق الشرعي] في تكوين القسمات البارزة للمنظومة الجمالية، ولعل هذا راجع إلى أن أي وظيفة يتم في إطار إسلامي بحث، تُعد من أبعاد الجمالية الإسلامية الحقّة.

وعلى الرغم من ذلك فإن أبا حيان لا يغفل هذا المبدأ الجمالي العظيم، ذلك الذي عناه كائناً بنظرية السامى أو الجليل (Sublime) في كتابه نقد العقل الخالص، فقال أبو حيان - ما هو أكثر تركيباً فالحس أقوى على إثباته، وما هو أقل تركيباً فالعقل أطعم إلى ذاته». وبصدد تأمل الجمال، والمكوث فيه، دون التعكير عن مصدره، وتركيبه، وهو ما عناه كائناً بقوله عن إدراكنا الجمال أنه يتم دون

تمكيز (SANS CONCEPT)، وفي هذا يقول أبو حيان: الإحداث وهي 'نذوات' لإبداعية، 'وقوف' على اشائها يُعني عن لبحت عن ماهياتها، ثم اقرا ما يتخوله بصدد النوع والفرع، أو الكلية الحربية بصدد تذوق الحميل لحاله وحلاله، وعوضه على أعق الحلات الفكرية في جو هذا الموضوع الكلي منقتر إلى الحزني لا لأن يصير ديمومته محتوطاً بل لأن يصير بتوسطه محددًا، والحزني منقتر إلى الكلي لا لأن يصير بتوسطه موجود بل لأن يصير ديمومته محتوطاً .

وفي صو- ما تقدم يكون أبو حيان قد طالعنا سطرمة الحسي والمعتقول في الأشياء الحسية والمعتولة، وكانه يوظف لسطرية عمايونيل كابط في السمي والحليل شكل يدعو إلى الإعجاب سابقاً في ذلك منكر ألمانيا وفيلسوف (العقل الخاص) تمتد السنين على لرعم من توفر أشياء، استيقظة لكابط، وبعد أبو حيان عن أحوالها، إلا ان لتعقريات أفقاً مه تتجاوز الأمكنة والأزمان، وتدخل في المناخ المطلق، فلقد تكلم أبو حيان عن التمام فعرفه بقوله: بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إغراط، وما دونه تقصير، ثم نقل عن أبي سليمان كعادته في إرجاع الكلام إلى سواء، وذلك حول السمام والكمال، فقال: التمام أليق بالمحسوسات، والكمال أليق بالانسياء المعتولة، لذا فقال: ما أتم قامته وما اكمل نفسه، وللنوافق من ما رده كابط، وراه التوحيدي نذكر بأن الجميل ما أحدث انبساطاً في نفوسنا، فأفرحها والجليل ما أحدث خشوعاً وخوفاً في أعماقنا، بسبب اعتراض الفوات، وقصور أذهاننا عن بلوغه لذلك فالجميل قد يتوافر لدى الحسيات، والجليل لدى الذهنيات، وهذا ما عناه أبو حيان، ولكنه ترك الباب مفتوحاً أمام المحققين لأن العرب لم تعرف هذا قبلاً .

ومعنى ذلك ان الإبداع الجمالي عند أبو حيان، إنما هو مستق من العلاقة المتبادلة بين (الطبيعة) كقوة الهية وبين (الصناعة) كقوة بشرية، فالطبيعة التي تنقل آثار النفس وتتمثل لأوامرها محتاجة إلى الصناعة التي تستملي من النفس والعقل، كما أن الصناعة تعمل على محاكاة لطبيعة والترب منها، ويورد مثلاً في الموسيقى، يقول في كتابه المقاسات: فالنوسيقار إذا صادف طبيعة قابلة ومادة مستحبة وقريحة مواتية وآلة منقادّة، أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس نوساً مؤثماً وتالياً معجباً وقوته في ذلك تكرر بمواصلة النفس الناطقة، فمن هنا احتاح الطيبه إلى الصناعة لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة بوساطة الصناعة الحادة .

وفي هذا السياق لجمالي، ربما التفت أبو حيان إلى قصة المحاكاة التي عنها أرسطو في كتابه (البوطيقا) من أن الفن تقليد للطبيعة، لذلك فإن لنا حار يرى بأن الطبيعة فوق النس، وأن النس يسسه بالطبيعة وأن هدد الطبيعة محتاجة إلى الفن احتياج الكلي إلى الحزني، وأن الشكل الجمالي يدرك بالبديهة، التي هي قدرة روحانية في حلة بشرية، فهو بذلك بفرع مزع العرفانيين الغنوصيين الذين يحلون الإدراك إلى المصدر الله لكن أبا حيان يقرر بلغة الحمانيين المعاصرين تقريراً جارماً بأن تذوق الجمال أساسه المزاج المعتدل لدى المتذوق، وانسجامه مع تناسب أعضاء الشكل الحميل وأجزائه، بسائر هيئاته، وأن الشيء في الطبيعة يحب أن يلائم الصورة التي قبلتها الطبيعة من النفس، والا عدت الصورة منحرفة عما في النفس من الكمال، ويعرض إلى كلام مسكويه أن شرط المادة التي يصنع منها الشيء، الفني لعاية هي الجمال، هو بصفه شرط المادة التي

تصنع منها الطبيعة صورة مطابقة للنفس. لأن الطبيعة مقتضية آثار النفس وأفعالها فهي تعطي الهيولي [المادة] والأشياء الهيولانية صوراً بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكي في ذلك فعل النفس في الطبيعة.^{١٠}

إن أبا حيان كفنان وعالم معاً، يمزج ما بين الإنسان والطبيعة ليحفل لها عقلاً واحداً في صنع الفن. وتآدية الصورة الجميلة شأنه في ذلك شأن أفعالهم في إضافة الإنسان إلى الطبيعة لدى الإبداع الجمالي. غير أن أبا حيان يتجاوز بعقليته خطوط الكثيرين من علماء الجمال، ويتناول إزاء المفهوم الرياضي للتناسب في الجميل، المفهوم البصري للربط ما بين ذائقة الإنسان الناعمة من العقل، والروح، والنفس - كما سبق أن قرر - ويلج على أن الطبيعة ذات فاعلية علمية، مصيرية في تكوين الأشكال عن وعي وتصميم ناشدة الكمال. "إن الطبيعة إنما تعمل من مادة عند تحييل الناس في الرحم، الفطس في الأنف، والزرق في العين، والصفوة في الشعر، وبحسب قبول الهيولي [المادة] الموصوعة لها، فإنها لا تقصد الصور الماقصة، بل تقصد - أبدأ - الأفضل، والنفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات، والمقادير، والألوان، وسائر الأحوال، موافقة لما أعطتها الطبيعة منبولة عندها، اشتاقت إلى الاتحاد بها فنزعته من المادة، واستتبنتها في ذاتها وصارت إياها."^{١١}

وبهذا لا يفرق أبو حيان بين عقل الإنسان وعقل الطبيعة بصدد صنع الجميل، فالطبيعة تقدم النموذج الذي صنعه بمادة، والاسنان يقوم بصنع الجميل من المادة نفسها، فإذا بشيء ثابت يصدر عنهما وهو ذلك النموذج أو تلك الصورة، ولذا

أصبح الجمال عند أبي حيان التوحيدي نوعان هما: جمال مثالي موضوعي يُوصل إليه بالعقل المجرد المستثير بالغة الأولى، لا بالحواس القاصرة المضللة، ولهذا فهو جمال مطلق ثابت غير متغير ولا حسي سببي، وجمال مادي يُوصل إليه بالحواس، ولهذا فهو حسي سرطي متغير، حاصع للمتغير الاجتماعي، وتابع للعادات والتقاليد المحلية والطبائع البشرية، ولتفريق الجمال عن القبح في هذه المسببة فإنه يربط الجميل بما هو نافع وحير من غير أن يغفل عن العاية الروحية العليا للجمال، فالخير الأمل والجمال هو إدراك الجمال المطلق كلي الجمال^{١٢}. "ومن هنا يمكن لنا أن نؤكد حقيقة منهجية، مفادها أن دراسة - المعطيات الجمالية لأبي حيان في الإمتاع والمقاسات والهوامل والرسائل بما تؤدي بنا إلى الحكم بأن هذا الأديب، الفيلسوف، الفنان، قد سبق عصره، ومن شأنه أن يدرس من ناحية ((علم الجمال)) كواحد من واضعي أسس هذا العلم في تاريخ الفكر، وأنه رسم قوانين ما سماه الإغريق بالاستطيق، ولم يبلغوا به ما بلغ أبو حيان التوحيدي بحال، بل إن أبا حيان وضع أسس هذا العلم قبل أن يرسمه يومحارتن (BALMGARTEN) في القرن الثامن عشر، وأدرك أبو حيان بشفافته الجمالية، وموهبته الخارقة نظام الطبيعة، ومراتب إدراك الاسنان، فكشف عن قوانين الصور الجمالية في الكون، ومن حيث هي تعبير عن ناموس الطبيعة المهيبة، مختارناً بين الجمال في المن البشري، وفي الطبيعة، ونجاور شكل القبح والحسن، إلى أفق أعلى، إذ يكون القبح جميلاً فنياً، والحسن كذلك، ورد ذلك إلى أصول في النفس، والشفوة والطبيعة، والعادة، والشرع، والعقل - كما سبق القول - جامعاً بين

الرياضي والفيلسوف والبيسيكولوجي والاستاذ طريقي. في شخصه الخطير^{١٠}.

إن فنية العدد الذي رسم له فيتا عورث عمارة فلسفية. وحمل منه العنوصيون، والصوفيون رموزاً مقدسة، خصوا بها الواحد، والسبعة، والعشرة، والعدد سبعة عشر. إنما تحتم علينا دراسة وتحليل ملامح وافق هذه الاطروحات في الحملات الإسلامية. كما جاءت نادية عبر محتوى وسباق النتائج لمكري. لأن من أعظم مفكري الإسلام إبان عصور التآلق الحضاري لامتنا الإسلامية وهما أبو حامد الغزالي، وأبو حيان التوحيدي - وفي الواقع لقد كانت هذه الاطروحات بمثابة منخلقات أساسية للنقد الاحمالي، والعبور الحيوي إلى علم جمال إسلامي بعد ضرورة حتمية. مادام البصر الإبداعي المنتج وفقاً للتصور الإسلامي خاضعاً لشروط الفكر المنتج - أي الفكر الإسلامي - ومادام المبدع - الفنان - غير قادر على الانصاف العصوي عن شرطه الوجودي. التاريخي والشتافي. لكن الحديث عنها، يحتاج إلى العديد من الدراسات الاستكشافية، تلك الدراسات الزامية، التي سوف تضع البحث في موقعه الصحيحة، نافذة إياه من الظل إلى النور ومن الغربة العربية، إلى المواطنة والإسلامة التأسيسية - لأصيلة^{١١}، ومعنى ذلك أن المعطيات الجمالية لمفكري الإسلام قد ضمنت تحقيق روح الرغبة الدائمة عند الإنسان المسلم وهو يقتلع رحلة الحصار - في التقدم والسعي نحو الأحسن، وإن يكون هذا التقدم والأحسن ليس في الكم فحسب بل في الكيف أيضاً، وفضلاً عن ذلك قامت تلك المعطيات في بصر الوقت بتوفير مستوى

لائق للإنسان في حياته، وهو الأمر الذي جعل الحمل أكبر أسرار الحادبية في الحصار الإسلامية. حيث حافظ على المثل الأعلى للحياة سليماً أمام بقاء تلك الحصار. وجعل من مجسم المسلمين أمة فاضلة

المحور الرابع: الجمال في منظور الفكر الإسلامي المعاصر:

عند رصد الملامح البارزة لمفهوم لجمال في منظور الفكر الإسلامي المعاصر إبان الحثبة المعاصرة من تاريخ عالم الإسلام منذ فجر ما يسمى النهضة الإسلامية الحديثة فإنه لا بد لنا أن نختار معطيات بعض مفكري الإسلام المعاصرين التي تحسد أبعاد الوعي هامة الجمال ولعل أهم من تطبق عليه مؤشرات هذا الملمح من مفكري الإسلام المعاصرين أنان محمد اقبال (فيلسوف) والذات الإسلامية، ومالك بن نبي (مهندس الحصار الإسلامية)، ومرجع هذا هو أنهما يعدان - ولا ريب - من أعظم مفكري الإسلام المعاصرين - فضلاً عن الحياة الإسلامية - بالحيوية والتماء.

فلقد حاول هذان المفكران من خلال ثنائيهما الإسلامية المنفعة بالاصالة القرآنية وتأكيده الذاتية الحصارية، فضلاً عن استيعابيهما الموضوعي لكل الاتجاهات والتيارات الفكرية السائدة في العصر، التي استوعبا معطياتها بعد انفتاحهما الحضاري على الآخر، مما أضفى على النسق التقائي لهما طابعاً حضارياً تبلورت أبعاده عبر معطياتهما الفكرية التي اتسمت بأنها فكر واع وفلسفة استيعابيهما ديناميكية ويمكن أن يصعها بأنها برعة ثقافية أصيلة. ولعل في هذا ما ساعدهما على أن

يقدم رؤية فكرية بنائية ذات استعادة حقبة من معطيات المناهج العلمية المعاصرة، حيث تبلور ذلك في معالحتهما لكل الإشكاليات الحصارية والتقصايا انحيائية، التي تتصل اتصالاً عضوياً بالكيان الإسلامي المعاصر وحودياً وحصارياً، ولكل هذا كان الحمال حقلاً خصباً جاءت قسماته البارزة، ولمساته الخلابة ضمن محتوى وسياق معطياتهما البحثية في هذا المصمار، كما يؤكد ذلك المعطى الثقافي والنتاج الفكري لهما، ولعل هذا يشي بأن الجمال وخصوصاً في البعد التطويري- قد نال عناية فائقة من قبل مفكري الإسلام عبر العصور، وهذا لأن الحمال متوم حيوي من مقومات الحصار.

١- الدكتور محمد إقبال (١٢٨٩هـ-١٣٥٨هـ)

(١٨٨٣م-١٩٣٨م)

لعله من الضروري منهجياً، قبل معرفة معالم موقف إقبال الحضاري من الجمال، أن تلقي نظرة عامة على الإطار العام لفلسفته التي اتسمت بأنها فلسفة إسلامية ذاتاً وموضوعاً، وذلك لأنها احتوت على دعوة صادقة لبعث حضاري جديد للأمة الإسلامية في أرجاء العالم كله من مشرقه إلى مغربه، إن محمد إقبال إذا كان قد دعا لفلسفة إسلامية أساساً، فإن السبب في ذلك أنه وجد أن فكرنا الإسلامي الأصل يعد معبراً عن أبعاد لا نهاية لها قابلة للتراء بحيث يستطيع هذا المكر الإسلامي أن يستوعب كل الثقافات والحضارات على مر العصور^(١)، ولهذا يعتبر محمد إقبال من أبرز دعاة الإصلاح، فضلاً عن كونه شاعر إسلامي محرك للهمم، وباعت للعزم والتفقه بالنفس بين قوم مضى عليهم ردها من الزمن أنكروا فيه ذواتهم، وحصموها مع الوجود انطلاقاً

من تصور طئي خاطئ لمكابة الإنسان في الكون، فماتوا وهم أحياء، وقضى عليهم أن يكونوا هلاكاً محسداً، وبلاءً مصبوباً على ماصيهم وحاضرمهم ومستقبلهم، وعلمتهم الأمم الأخرى وأنزلهم عند منزلة السائمة، فتمتمهن آدميتهم وتستولى على ثرواتهم وخيراتهم دون أن يحرك ذلك فيهم ساكناً من ألفة وعزة، وهم بعدما ظلموا، إنما هم الذين ظلموا أنفسهم حين استهانوا بها وازدروا ملكاتها، وهل هناك من عمل وقف له هذا المفكر الواعي بهموم أمته وأدوائها السطر الأعظم من حياته أكبر من أنه دعا إلى الإيمان بالحق تعالى؟ لكن هذا الإيمان لا يعني نكران الذات الإنسانية ونسبها، بل دعمها كحقيقة متعردة قادرة على إثبات نفسها والبرهنة على قدرتها الأصلية في التعبير العملي على ملكاتها التي أودعها الله فيها^(٢)

إن الملامح الساررة لفلسفة إقبال، الذي جسّد طموح الأمة الإسلامية عبر فلسفة الذات، التي تستطيع الأمة الإسلامية أن تيسع من خلال قناتها المتنوعة، فكرها الداتي وثقافتها الداتية، ومن ثم يتسنى لها تقديم تصورها المرير للعبير الداتي - على حدّ تعبير عماد الدين خليل - حيث يقول في هذا الصدد: «فأما التغيير الذاتي فقد طرح القرآن الكريم حده الإيجابي بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد/١١)، وطرح حده السلبي بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال/٥٤)، وهو تغير يمتد إلى المساحات كافة، وسائر المكونات النفسية الأساسية العقلية والروحية، والحسدية، وكل العلاقات والبنى الداخلية مع الذات ومع الآخرين، حيث تمكن الإنسان المسلم والجماعة المسلمة من مواجهة التاريخ^(٣).

وإذا كان هذا هو شأن إقبال الفيلسوف المجدد، والمكر الواعي، فيما ترى ما هو شأن إقبال الشاعر؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، يمكن القول بأنفتاح لسعري لإقبال كان مترعاً بالسمات الجمائية الحية. وتأكد ذلك في غير قليل من شعره. حيث يمتزج الشعر بالفلسفة، ويمكننا أن نلمس بصورة واضحة، أنه يصوغ أفكاره أو بالأحرى نحاربه الفلسفية في أبيات من الشعر! ولكنه عندئذ لا يعطيك تجربة فلسفية ذهنية. وإنما يعطيك تحربه ((عناها)) في شعوره وانسل بها وجدانه وحاشتها بها نفسه، فعبر عنها في نسق منعم موزون، ولم يعبر عنها بالنتثر - كما يصع في الأحوال الأخرى - لأنها ليست تجربة ذهنية يعبر عنها بالنتثر، ثم إن له - إلى جانب ذلك - شعراً خالصاً... تحرر من حفاف الفكر ومن قيد الذهن واطلق في حمة وطلاقة يعبر عن حرارة الوجدان، وهو في معظم حالاته يعبر عن تصور مسلم، وإن شاب هذا التصور أحياناً أخلطاً من تصورات صوفية هندية وغير هندية، تخرج به قليلاً أو كثيراً عن التصور المستقيم للإسلام، وأشد ما يروعه من الفكرة الإسلامية الصافية، وأشد ما تنفعل به نفسه كذلك هو ((الحركة الحية)) في كل شيء في هذا الوجود. وشيء آخر من الفكرة الإسلامية انصافيه يروعه كذلك وتنمعل به نفسه، هو ((النفس الإنسانية))

ولقد تبلورت المعالم السارزة لمذهب إقبال في الجمال وأبعاده في مقدمته الحيوية لديوان (غالب مصور) إذ يقول: إذا نظرنا في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نرى أن الفن الإسلامي، فيما عدا العمارة ((الموسيقى والتصور بل الشعر)) لما يولد، أعني الفن الذي يقصد إلى أن يتخلق الإنسان

بأخلاق الإسلام وبالنالي يمد الإنسان بالهام لا يقطع ((أجر غير ممنون)) ثم يحقق له خلافة الله في الأرض. إن هذه رؤية حضارية صدرت عن إقبال تحاه الجمال، فالحمال لا بد له من أن يسهم في تحقيق التوازنية والتعادلية الحقّة في حياة الإنسان، ولا يوجد في تاريخ البشرية قاطبة دين له وجهة إنسانية سمّت بالإنسان نحو المكانة العالية، غير الإسلام وحضارته ونظمه وإطاره الجمالي، وإقبال لا يناهز بفصل الفن بكافة فروعه ومجالاته عن الحياة والإنسان. فإقبال يدعو الناس إلى الذاتية والشخصية المستقلة، ويرى في هذا المحال، أي محال الفن، أن الفنان الحق يعد خلافاً مبدعاً، وليس مقلداً، إن الفن عنده يمكن أن يدعو الناس إلى المثل العليا.

وفي ضوء ذلك المنطق نرى أن الجمال عند إقبال ليس من عوامل الإعاقلة للذات بل هو الذي يبعث في الذات الإسلامية القوة، ويحمل الأمانى والامال ويبعث فيها الحرارة والعشق إلى السرقى، ويحررها من اصفاد الأوهام، ويخلصها من قيود التردد والخوف، ومثل هذا الجمال هو الذي يستحقه إقبال ويدعو إليه فتأتي عصره، فالشعر إذا كان لإرجاء الوقت والمتعة العابرة فلا كان ولا كانت أوزانه

الدين والصن والتدبير والحظ

والشعر والنثر والتحرير والكتب

إن تحفظ الذات هذي فالحياة بها

أو لم تطق ذلك فهي السحر والكذب

- كم أمة تحت تلك الشمس خزيت

إذ جانب (الذات) فيها الدين والأدب

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن فلسفة إقبال المعتمدة على بحث ذات الأمة، ومحاولة النهوض بها في معركة البقاء البشري إنما هي فلسفة مرتكزة على متبوماتها الحضارية ومعاييرها الإسلامية التي حوت العلم والجمال المتناغمين مع روح الإسلام. الذي يُلهم العلم والجمال. بل والحق في أن واحد. أما العلم وإن كان خارجاً عن نطاق أو حتى إطار هذه الدراسة فهو يستلهم فانون التطور. وأما الجمال فيُستلهم بالشوق. وهو الحركة الشعورية. أي يرسم لوحاته الفنية بالألوان والومضات الجمالية المتعة، وكل ذلك يتبلور ناصعاً عبر معارض الجمال. وأما الخلق فيتمثل أفاق المكارم التي تجد نهايتها الحتمية. في ذي الأسماء الحسنى. وسوف نجد في هذا التصوير الروائع تعاضد الكيفيات الإنسانية العقلية والشعورية والسلوكية. وهو ما يسم فكر إقبال في كثير من مناحيه وأهدافه.

والخلاصة هي أن الجمال بأفقه الرحبة. ولمساته الحية النابضة بالحيوية والندف. فقد احتل جانباً كبيراً من الصفحات المشرقة. التي حادت بادية على خارطة الفكر الحضاري لفيلسوف الذات الإسلامية (محمد إقبال). ولعل مرجع ذلك هو أن الجمال الملتزم بالرؤية الإيمانية. هو الذي يعطي للحياة في ظلال الإسلام نوعاً من التكامل. فضلاً عن الانسجام وفقاً لتصور الإسلام للكون والحياة والإنسان.

٢- المفكر الإسلامي (مالك بن نبي ١٩٢٢-

١٩٩٢هـ-١٩٠٥-١٩٧٢م)

بعد مالك بن نبي من أطراف النادر من المفكرين الذين تنجبهم الامم. وهي تجتاز مرحلة التحول الحضاري. التي غالباً ما تتسم بأنها مرحلة صراع حاد بين القديم والحديث. أو ما يسمى

بالأصالة والمعاصرة. ولهذا كان بن نبي مفكر إسلامياً فذاً. جاءت معطياته المكرية مترعة بكل القيم الإسلامية. التي صاغت يوماً ما، وعلى هدي القرآن الكريم وعطاء السنة النبوية الشريفة. وسلوكيات المسلمين المجسدة لهذه القيم الإيمانية الحقة. حصاراً بأسقة. تعبّر عن أرقى حصارات الكون. وذلك لأنّ الجمال يشكل عاملاً حيوياً في تشكيل معالم البناء الحضاري للأمم التي تتنكر لدور الجمال الماعل في الحياة

إن الأبعاد الحيوية لدور الجمال في صياغة العملية الحضارية. تبدو واضحة على خارطة فكر مالك بن نبي. الذي يمكننا. وبكل الموضوعية. أن نضفي عليه طابعاً من الحيوية الحضارية. وذلك لأنه يعتمد في المقام الأول على التحليل التاريخي الدقيق. من خلال اعتماد المعادلات الرياضية. التي تبلور القسّمات البارزة لهذا الفكر الحضاري. حت أنه قد استفاد في هذا الإطار. من دراسته للهندسة الكهربائية في فرنسا.

وتتبلور هذه الاستفادة عبر محاولة مالك بن نبي شرح تكوين الحضارة. ومعرفة دور الدوق الجمالي في تحديد اتجاه الحضارة. كما ذهب إلى ذلك محمد فتحي عثمان. في مقالة له حملت عنوان ((كيف تتحقق لنا حضارة إسلامية معاصرة؟))

يؤكد المنظور النفسي لمعطيات مالك بن نبي في السياق الجمالي بأن ملامح هذا المنهج التحليلي قد جاءت في كتاب (شروط النهضة) (مشكلة الثقافة). وكذلك جاءت أيضاً في مقاله الموسوم بـ (دعائم الثقافة). الذي نُشر على صفحات العدد الأول من ((مجلة الثقافة العربية)) التي تصدر في ليبيا. ومن هنا نرى أن البصمات الحية لهذا المنهج التحليلي. قد انعكست انعكاساً واضحاً على

دراسة مالت من نبي. تدور الجمال المعامل في عملية التكوين الحضاري العام للمجتمع عبر رؤيته التحليلية، لدى حيوية هذا الدور البارز، من خلال تلك المعادلة الرياضية: مبدأ أخلاقي بالإضافة إلى ذوق جمالي ينتج حضارة^{١٠}. إن هذه المعادلة، تؤكد وبلا ريب على أن الذوق الجمالي هو المبدأ الثاني الذي يحدد اتجاه الحضارة، فهو الذي يطييع الصلات الاجتماعية بطابع خاص حيث إنه بصفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحاسة الجمالية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال. فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بنحيد الدوافع والغايات فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته وهنا وجه آخر للمرق بين العلم والثقافة، فالأول تنتهي عملية عند انتاء الأشياء وفهمها بينما الثانية تستمر في تحميل الأشياء وتحسينها^{١١}.

ومن هنا يمكن القول - وفقاً لتصوير مالك بن نبي - بأن ذوق الجمال، هو أحد، بل أبرز العناصر العضوية الحية التي تتكون منها الثقافة، عناصر الثقافة عند مالك بن نبي هي:

١- العنصر الأول الدستور الخلقي.

٢- العصر الثاني، الذوق الجمالي.

العنصر الثالث، المنطق العملي.

العنصر الرابع الصناعة بتعبير ابن خلدون

١٠- TECHNIQUE.

وفي ضوء هذه الرؤية الفريدة، فإن الذوق الجمالي يُعتبر بمثابة الأساس العضوي الثاني، الذي تقوم عليه الثقافة ولذا فالقيمة الجمالية يجب أن يُنظر إليها بخاصة من الزاوية الحضارية، فهي تسهم في خلق نموذج إنساني متميز، يهب الحياة نسقاً معيناً، فالانفعال الجمالي بالأشياء،

بمنح حركة العمل دفعاً وإبداعاً ويُحدث التغييرات الإيجابية العديدة في سلوك والحبابة، فالتعبير الجمالي الحار الذي حدث بعد لنورة الصنعية متلاً كان - كما يقول ابن نبي - "قد دود الحياة في الصن بغير فعال وبدافع إنشائي ووضع أساساً للتربية السعية وأسرع ذوقاً رفيعاً وحركة جديدة حلاقة للقيم الاجتماعية، والمنحة التربوية النعيرية التي تهبطها القيم الجمالية لا تتأثر بواسطة الأدوات الفنية فحسب، وإنما يمكن أن تشع من خلال سائر أوجه النشاط". إن مالك بن نبي يرى - أيضاً - أن الجمال الموجود في الاطوار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وزواجر وحركات وأشكال هو الذي يوحي للإنسان السوي بأفكار يطمعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماجة القبيحة، فالذوق الجميل الذي ينطبع في فكر الفرد يجعل الإنسان يجد في نفسه نوعاً إلى الإحسان في العمل منوحيًا للكرام من العادات^{١٢}.

وفي ضوء هذا التصور الحضاري للجمال، يمكن القول بأن "شعيرة الجمال يجب ألا تقتصر هيكلها الخاصة على المسرح والموسيقى أو الشعر ولكن يتعين أن تثبت في سائر وجوه النشاط حتى في طريقة زراعة الكرن والبصل بترية أحد الحقول، وإن تكبر كل وجوه الحياة مصطبغة بالجانب الجمالي وذلك لأن الحوائث القبيحة تنعكس سلباً في النفوس، وهي في الوقت نفسه انتكاس وتحلف في لتقافة همتلاً - كما يقول مالك بن نبي - عندما نشاهد حرقاً في كساء أحد المتولين بحبان شعر بوجود حرق في ثقافتنا، وعندما نسمع صوفاً ناشراً كصوفاً أذواق السيارات التي ترعد صاخنة في شوارعنا أحياناً، يجب علينا أن نحس بوجود تمرق في ثقافتنا، وبانتهاك يمم عن حمق أو عن وعي ضد أسلوب حياتنا وتحد سلوكنا،

العربية والإسلامية مختلف عن الآخر في فلسفة مالك بن نبي للجمال ونظرته لمضمون قيمته. أكثر من الاختلاف الناتج عن درجة اهتمام كل ثقافة بالجمال وقيمه فالقرآن الكريم وحديث الرسول (ﷺ). قد حفل بالاهتمامات الجمالية. وكذلك الحضارة الإسلامية. إلا أن فلسفة الجمال في المنظور الإسلامي لم تكن لتنفصل عن القيم الروحية والمعايير الأخلاقية. وهذا غير وارد في فلسفة الجمال في المنظور الغربي الذي يبدو فيه الانفصال بين الجمال والأخلاق واضحاً^{١٠٠}.

ومن هنا تأتي حيوية دور الجمال في الحياة. كما أقره مالك بن نبي. وذلك لأن المقدرة الخلاقية مرتبطة دائماً بالانفعال الجمالي. بل إن مقدرة الفرد على التأثير مرشطة أيضاً ببعض مقاييس جمالية. فمن المعلوم مثلاً في ميدان التجارة والصناعة على السواء أن الصنف الرديء لا يباع والقيمة الجمالية. يجب أن ينظر إليها من الوجهة التربوية فهي تسهم في خلق نموذج إنشائي مسمي به الحياة سقياً معيناً واتجاهاً ثانياً في التاريخ بفصل ما وهب من أذواق وتناسب جمالي^{١٠١}. ولذا فإن المطلوب في تصميم الثقافة المربية لكي تساهم في التعبير أن تتضمن عنصر الجمال الذي يمكن - كما يقول مالك بن نبي - أن نلاحظه في نفوسنا وأن يتمثل في شوارعنا وبيوتنا ومناهجنا مسحة الجمال نفسها التي يرسمها مخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي. يجب أن يثيرنا أقل نشاز في الأصوات والروائح والألوان. كما يثيرنا منظر مسرحي سيء الأداء. إن الجمال هو وجه الوطن. هل نحفظ وجه الوطن وتطوره بتربية الاحساس بالجمال.

والخلاصة أن إدخال قيم الجمال تربوياً في

فالمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة لا بد أن يظهر أثر هذه الصور في افكاره وأعماله ومساغيه. إن بعض القيم الأخلاقية كالإحسان مثلاً تمثل - في نظر مالك بن نبي - صورة نفسية للجمال^{١٠٢}.

لكل هذا. رأينا أن مالك بن نبي يعتبر الجمال عاملاً فعالاً في بناء الحضارة واضفاء طابع من الحيوية عليها. ولكي يدعم مالك بن نبي أصالة هذا المبدأ الحضاري يسوق مثل هذا الحوار الذي يحدث دائماً بين الرجل والمرأة فيقول: «ما من حوار شجر بين الرجل والمرأة منذ آدم وحواء - عليهما السلام - سواء كان ذلك في صورة رمزية ترمز إليها بعض الإشارات أم كان في صورة لغوية تنطق بها بعض الكلمات. إلا والمرأة تحاول أن تظهر من خلال الحوار في مطهر الجمال بينما الرجل يحاول أن يتخذ له - دائماً - مظهر القوة»^{١٠٣}.

وفي هذا السياق نرى أن هنالك مجتمعات يتحدد نشاطها الاجتماعي على الدوافع الجمالية بدرجة أكبر. وهناك مجتمعات يتحدد نشاطها الاجتماعي على الدوافع الأخلاقية قبل غيرها من الدوافع. فالثقافة الإسلامية مثلاً تقدم الأساس الخلقي. بينما الثقافة العربية تقدم الأساس الجمالي. ولا يعني هذا أن الثقافة الإسلامية تعتقد عصر الجمال وإنما تضعه في مكان آخر في سلم القيم. فكل ثقافة تتضمن عنصر ((الجمال)) وعنصر ((الحقيقة)). غير أن عبقورية أحدهما تجعل محورها الجمال بينما الأخرى تفضل أن يكون محورها ((الحقيقة)). فالثقافة العربية قد ورنّت ذوق الجمال من التراثين الإغريقي والروماني. أما الثقافة الإسلامية فقد ورنّت السعف بالحقيقة من بين ميراث الفكر الإسلامي. والواقع أن الاهتمام الجمالي في كلتا الثقافتين

تصميمنا الثقافي ونبهتنا المدرسية مطلب حيوي لتقافة ((نهضوية)) ولتعليم الحضارة .

ولقد حدد مالك بن نبي ملامح دور الجمال في ساء الثقافة حيث يقول إن مجموعة اللغات التي تكون المجتمع تتخذ بالضرورة شكلاً معيناً وصورة معينة تكون ميزة لهذا المجتمع بالنسبة للمجتمعات الأخرى. وهذه الميزة شكلية أو عبارة أخرى جمالية نبحث يتبادر لنا المبدأ الثقافي، الثاني في المجال الجمالي. وهذا ليس فحسب من لناحية الشكلية بل من الساحة الوطنية لأن فنام مجتمع على صورة معينة يضع على كاهل أفراد وعلى مسؤوليته التمسك بذوق جمالي معين يطبع أسلوب حياة معينة. وعند الأفراد سلوكاً معيناً بحيث يقوم تفاعل بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الأفراد فيه بصفة متبادلة بحيث إذا حدث في أسلوب الحياة تنور ما قد يعدله سلوك الأفراد. وإن حدث في سلوك الأفراد انحراف ما، يقف أمامه أسلوب الحياة في المجتمع ليعدله طبقاً لأهداف المجتمع ولغاياته الثقافية. فمثلاً تدخل محمد (ص) في تعبير أسلوب الحياة الحاشية كلها. فهذا هو النفس على بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الأفراد فيه بحيث هذا يعمل ذاك إذا اقتضى الحال. وهذا التفاعل هو الثقافة مع مراعاة شروط الحياة الواقعية في المجتمع وتدخلها في هذا التفاعل فمن الطبيعي أن المجتمع الذي جتمعت لبناته، بفضل المبدأ الأخلاقي وتكونت صورته لتدخل الذوق الجمالي حتى في الأشياء التي ربما يبعدها العقل عن تدخل الذوق الجمالي. فعندما رأى عمر (رضي) إسماً يصلح على الشكل الذي لم يكن يرضي الجميع فقام للتعديل وقال كلمته المشهورة: يا أخي أفسدت علينا صلاتنا. وهنالك أكثر من

حديث يدل على اهتمام الثقافة الإسلامية بهذا الجانب الشكلي المتمي للدوق الجمالي في كيفية وضع الرأس بين الذراعين بمقدار معين. حتى لا يشبه الكلب في نومه ونحن ركزنا على هذا الجانب لما نرى من أهمية في الحفاظ على شخصية المجتمع وأصالته ولقله الاهتمام به عندنا .

بناء على ما سبق، نرى أن التوجيه الجمالي في مجتمعاتنا. إنما يقتضي أن يتضمن أولية المبدأ الأخلاقي كمحور تراعيه التربية الجمالية. فإذا كان التوجيه الجمالي في الثقافة الغربية مثلاً لا يمنع من تصوير الحسد العاري. فإن القيمة الأخلاقية المستمدة من الإسلام لا تتبع للتربية الجمالية أن منهج هذا النهج. وإذا كان الذي النسائي في المجتمع الأوروبي يكشف عن جماليات الجسد عبر موصات مختلفة. فإن جمالية الذي الإسلامي لا تتجاوز مبادئها الأخلاقية. كما أن لغزون وكل صور التوجيه الجمالي والتربية الجمالية لا بد أن تنبذ بهذا المبدأ الذي هو أساس في بناء الفرد والمجتمع. لكنه من ناحية أخرى قد تصاحب بعض الممارسات الأخلاقية سلوكيات حافة قد تنافي والدوق العام. وهنا تؤدي التربية الجمالية دور التصفية والتلطيف الذي ينبغي مراعاته في التصميم الثقافي .

إن ملامح دور الذوق الجمالي في البناء الحضاري. كما يراه مالك بن نبي - طبقاً للمنظور النسقي لتصوره الحضاري - تقتضي منا محاولة معرفة أبعاد رؤيته حول دور الجمال في الأزمنة الحضارية. التي يمر بها العالم الإسلامي المعاصر. حيث تعدد أسبابها العضوبة. ما بين اقتصادية أو اجتماعية. يأتي على فمته الأخلاق. كما أننا نراه وبطبيعته الحال يقرن معها الجمال وذلك لأن

الحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات، أي الجانب المادي ((الاقتصادي)) من الحضارة تتخذ لها اتجاهاً عاماً ولوناً شاملاً يجعلان تفاصيلها مرتبطة ارتباطاً عضوياً لا تنفصم عراه الوطنية بالمبدأ الأخلاقي، وبدوق الجمال الساتع في هذا المجتمع، وكما سبق القول فإن التحديد الحبري الصارم لدور الجمال في نظر مالك بن نبي، يؤكد وصدق على أن تذوق الجمال عامل أساسي في سلامة التوجيه الحضاري من عدمه^١، ومعنى ذلك أن غياب التيم الجمالية عن التوجيه الثقافي معناه إقصاء في الفعالية، فكما أن غياب الطفل القدرة يؤثر على سلوكه، فإنها في الوقت نفسه تخلق شعوراً سلبياً في نفسية المجتمع. وبالتالي فالمضمون الجمالي كما يؤثر في بناء وكرامة الفرد، يؤثر في بناء وكرامة المجتمع أيضاً. ولهذا ينبغي أن تتجلى قيمة الجمال في كل الظواهر والأنشطة كدورنا في الموسيقى وفي الملابس والعادات وأساليب الضحك والعطاس، وطريقة تنظيم بيوتنا وتمشيط أولادنا، ومسح أحذيتنا وتطيف أرجلنا، وهذه هي مهمة الثقافة المربية فبقدر ما تكون الثقافة متطورة، نجد ما مترعة بالذور الجمالية التي تنمو في وحدان الناس وسلوكياتهم لتصبح قانوناً عاماً تحصه له مختلف أوجه النشاط الاجتماعي^٢.

لقد كان مالك بن نبي يرى وبكل الموضوعية، أن الجمال له دور فاعل في عملية التكوين الحضاري العام والخاص للمجتمع الحضاري الأمثل الذي كان ينشده، وذلك لكي يتاح للأمة الإسلامية الخروج من مأرقها الحضاري الراهن، ولذا فإن اتجاه الحضارة عند مالك بن نبي، يتحدد مساره الطبيعي عبر ذلك التمارج العصوي الحي فيما بين عنصرين بارزين، أولهما: المبدأ الأخلاقي، الذي

يصمي على واقع المجتمع نرعة انسانية بحتة في سلوكياته، وثانيهما الدوق الجمالي، الذي يصمى على واقع المجتمع مسحة جمالية حلابة تجعله ينشد مواطن الجمال، في كل تصوراته لأنعاد عملية الإبداع الحضاري الشامل، الذي كان ينشده مالك بن نبي لأمة الإسلاميه، وذلك حتى يتسنى لها الانطلاق نحو لحظات التمكين الحضاري الفعلي، ومن هنا نرى أن اتجاه الحضارة^٣ وفقاً لتصوير مالك بن نبي - لحمة المبدأ الأخلاقي وسداه الدوق الجمالي، إن دراسة الجمال كان لها وصية بارزة على خارطة فكر مالك بن نبي، وذلك لأنه اعتبر أن التذوق الجمالي عامل أساسي من عوامل بعث الأمة الإسلامية بعثاً حضارياً، ولن يتسنى لها هذا إلا بعد الاعتناق من رتبة هذا التغلف الحضاري، الذي عمّ وطمّ كل سهل ووادي في حياتنا الإسلامية الراهنة، وكيف لا والإسلام هو دين الجمال المعتم بالقيم المشعة.

والخلاصة هي أن الحضارة الإسلامية، كانت في واقعها التاريخي، تولي الجمال بأفاقه الرحبة عناية فائقة، فلما نجد لها نظيراً عند غيرها من الحضارات في هذا المضمار الحيوي، ولعل هذا هو الذي جعلها تبرز جميع الحضارات في نظرتها للجمال، وحير شاهد على مصداقية هذه الحقيقة هو هذه الإفرات الجمالية الإسلامية التي تؤكد أصالة هذه الحضارة قبل دخولها في هذا النفوذ المظلم لدورة الانحطاط والأفول، وبالتالي انعكست بصمات هذا الأفول الحضاري، على كل مناحي الحياة الإسلامية، ومناشط الإنسان المسلم ومنها بطبيعة الحال الجمال، الذي كان له وضعية بارزة في المنظور الإسلامي، مما يحتم علينا العمل الجاد على عودتنا إلى واقعنا الإسلامي المعاصر، فهل نحن فاعلون؟ ■

١. د. السيد زرق الخطوب - حدث الحداثة في شران الكربة - مجلة نفيس - العدد (١٣٨) - ص ٢٨
٢. الطاهره الجمالية في لقوان الكربة - ندير حمدن - ص ٣١
٣. د. السيد زرق الخطوب - المرجع السابق - ص ٢٨-٢٩
٤. د. السيد زرق الخطوب - المرجع السابق - ص ٢٩
٥. د. السيد زرق الخطوب - المرجع السابق - ص ٣٠
٦. د. ابراهيم حمدا العدوي واجر - حصارة العربة - اسلامية - ص ١٦
٧. د. عبد الفتاح رواس قلعي - مدخل في عالم جمال - لاسلام - ص ٢٥
٨. د. محمد عبد العزيز مرزوق - اضمون لرحمة - الاسلام في عصر ميل الناضج - ص ٦
٩. الطاهره الجمالية في لقوان الكربة - ص ٢١ - ٢٢
١٠. الحصار العربية الاسلام - ص ٢٥
١١. د. محمد عبد العزيز مرزوق - لقوان الاسلام - د نره - معارف الشعب (٣١) - ص ٣٤
١٢. مدخل الى عالم الحداثة الاسلام - ص ٢٥
١٣. الطاهره الجمالية في لقوان الكربة - ص ٢٤-٢٥
١٤. د. عماد الدين خليل - حديث من الحداثة في الاسلام - ص ٥
١٥. الطاهره الجمالية في لقوان الكربة - ص ٢٤
١٦. مدخل الى عالم الحداثة الاسلام - ص ٣١
١٧. حديث عن جمال في الاسلام - ص ١٢
١٨. د. محمد حمادة - الاسلام والمثون احسنه - ص ١٧
١٩. د. مصطفى عسود - شر العقيدة في مسج العصر - لاسلام - ص ١٢
٢٠. د. حسن العاشا شون - تصوير لاسلام في مصر - ص ١٢
٢١. د. مصطفى عسود - المرجع السابق - ص ١٢
٢٢. د. عبد الفتاح رواس قلعي - المرجع السابق - ص ٨
٢٣. د. محمد عزيز صالح - تاريخ لحضارة الحضرة
- (العصر الموعود) - المجلد الاول - ص ٢٨٣
٢٤. د. عبد الفتاح رواس قلعي - المرجع السابق - ص ٢
٢٥. د. اسماعيل رحي الصاروقي - لقوان الموعود - مجلة المسلة المعاصر - العدد (٢٠) - ص ١٨٣
٢٦. د. عبد الفتاح رواس قلعي - المرجع السابق - ص ٨
٢٧. د. ندير حمدن - المرجع السابق - ص ١٥٥ - ١٥٤
٢٨. د. اسماعيل رحي الصاروقي - لقوان الموعود - المرجع السابق - ص ١٦٦
٢٩. د. عبد الفتاح رواس قلعي - المرجع السابق - ص ١
٣٠. د. اسماعيل رحي الصاروقي - المرجع السابق - ص ١٨٥
٣١. د. سيد محمد ابراهيم - الرضية العربية ((مدخل وبحث)) - ص ٢٦
٣٢. د. اسماعيل رحي الصاروقي - المرجع السابق - ص ٢٥
٣٣. د. محمد فتحي - لقوان الحداثة - ص ١٥٨
٣٤. د. محمد فتحي - لقوان الحداثة - ص ١١٣
٣٥. د. ندير حمدن - المرجع السابق - ص ١١٤ - ١١٣
٣٦. د. عبد الفتاح رواس قلعي - المرجع السابق - ص ١٠
٣٧. د. ابراهيم حمدا العدوي واجر - المرجع السابق - ص ٨١
٣٨. د. محمد حمادة - المرجع السابق - ص ٢٤
٣٩. د. اكرم صبا - لقوان الاسلام والوعي الحضاري - ص ٢٣ - ٢٤
٤٠. د. محمد حمادة - المرجع السابق - ص ٢٢ - ٢٣
٤١. د. اكرم صبا - لقوان الاسلام - ص ٢١
٤٢. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٣. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٤. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٥. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٦. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٧. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٨. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٤٩. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٠. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥١. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٢. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٣. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٤. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٥. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٦. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٧. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٨. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٥٩. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٠. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦١. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٢. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٣. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٤. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٥. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٦. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٧. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٨. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٦٩. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٠. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧١. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٢. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٣. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٤. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٥. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٦. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٧. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٨. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٧٩. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٠. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨١. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٢. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٣. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٤. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٥. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٦. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٧. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٨. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٨٩. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٠. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩١. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٢. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٣. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٤. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٥. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٦. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٧. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٨. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
٩٩. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١
١٠٠. د. محمد كمال جعفر - لقوان الاماني الاسلامي - ص ١١

٦٩. أ.د. محمد السعيد جمال الدين - محمد إقبال وموقفه من ((وحدة الوجود)) - حرّلية كية الشريعة ولتأويل ولدراسات الإسلام - تعدد لحادي عشر - جامعة قطر - ص: ١٧٠.

٧٠. أ.د. عماد الدين خليل حول أمددة تشكيل العقل المسلم كتاب الأمة (٤) - ص: ١٤٠.

٧١. أ.د. محمد قطب - منهج الص لاسلامي - ص: ١٨١.

٧٢. أ.د. عبد الوهاب عزام - إقبال (شعور وفلسفته) - ص: ٢٠٨.

٧٣. أ.د. محمد عاطف العراقي المرجع السابق ص: ٢٦.

٧٤. أ.د. نجيب الكيلاني - إقبال الشاعر الشاعر ص: ٧١.

٧٥. أ.د. محمد كمال جعفر - النص والحيوية في الفلسفة لديمية لأفانل مقال مستر من كتاب (محمد إقبال قصص معتره) ص: ٤٤.

٧٦. أ.د. محمد فتحي عثمان كيف تتحقق لنا حضارة إسلامية معاصرة محله التوصل العدد (٤٢) ص: ٢٦.

٧٧. أ.د. مالك بن نبي شروط النهضة - ص: ٥٤.

٧٨. أ.د. تشيكي مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي ورولد توينبي ص: ١٣٠.

٧٩. أ.د. مالك بن نبي المرجع السابق - ص: ١٢٣.

٨٠. د. علي القرشي التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي (مطور تروني لحضايا التعبير في المجتمع المسلم المعاصر) ص: ١٩٦.

٨١. أ.د. مالك بن نبي المرجع السابق - ص: ١٣٩.

٨٢. أ.د. علي القرشي المرجع السابق ص: ١٩٦-١٩٧.

٨٣. أ.د. مالك بن نبي المرجع السابق ص: ١٥١.

٨٤. أ.د. علي القرشي - المرجع السابق - ص: ١٩٦-٢٠٠.

٨٥. أ.د. مالك بن نبي مشكلة الثقافة - ص: ١٥٩.

٨٦. أ.د. علي القرشي - المرجع السابق - ص: ١٩٧-١٩٨.

٨٧. أ.د. مالك بن نبي - دعم الثقافة العربية (لنسه) - العدد الأول - ص: ١٩.

٨٨. أ.د. علي القرشي - المرجع السابق - ص: ٢٠٠.

٨٩. أ.د. أسعد السحراني مالك بن نبي مفكر إصلاحياً - ص: ١٥٦.

٩٠. أ.د. علي القرشي - المرجع السابق - ص: ١٩٧.

٩١. أ.د. جميل عطية إبراهيم مفهوم النص والجمال عند مفكري وفلاسفة الإسلام مجلة أفانل عربية - العدد رقم (٤) السنة التاسعة ص: ٤٣.

٩٢. أ.د. عز الدين إسماعيل الأسس لمحلية في النقد العربي - ص: ٣-١٣٥.

٩٣. أ.د. علي شلق - العقل في التراث لحضاني عند العرب ص: ١٩٠.

٩٤. أ.د. محمد عمارة المرجع السابق - ص: ٢١٠.

٩٥. أ.د. محمد كمال جعفر المرجع السابق - ص: ١١٥.

٩٦. أ.د. علي شلق المرجع السابق ص: ١٩٢-١٩١.

٩٧. أ.د. محمد عمارة المرجع السابق - ص: ٢١٢.

٩٨. أ.د. محمد عبد الهادي أبو ريدة المعاصرة عند العرب مجلة العربي العدد رقم (٢٥١) ص: ٥٣.

٩٩. أ.د. علي شلق المرجع السابق ص: ١٩٣.

١٠٠. أ.د. علي شلق المرجع السابق ص: ١٩٣-١٩٤.

١٠١. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعي المرجع السابق ص: ١٥.

١٠٢. أ.د. جميل عطية إبراهيم - المرجع السابق - ص: ٤٤.

١٠٣. أ.د. علي شلق المرجع السابق ص: ١٩٦-١٩٧.

١٠٤. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعي المرجع السابق - ص: ١٦-١٧.

١٠٥. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص: ١٩٨-٢٠٠.

١٠٦. أ.د. عز الدين إسماعيل - المرجع السابق - ص: ١٣٨.

١٠٧. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص: ٢٠٠.

١٠٨. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص: ٢٠٤-٢٠٥.

١٠٩. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعي المرجع السابق - ص: ١٧.

١١٠. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص: ٢٠١-٢٠٢.

١١١. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص: ٢٠٢.

١١٢. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعي المرجع السابق - ص: ١٨.

١١٣. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص: ٢٠٦.

١١٤. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعي المرجع السابق - ص: ٢٢.

١١٥. أ.د. إبراهيم أحمد عدوي وآخر - المرجع السابق - ص: ٨٨.

١١٦. أ.د. محمد عاطف العراقي الشاعر محمد إقبال وقصبة التحديد مقال مستر من كتاب (محمد إقبال قصص مختارة) - ص: ٢٥.

- (١) ، اتفاق لابتاق الإسلام في نسخة جمال و نص. د محمد كمال حفص محمد مسلم لعصر العدد لحادي عشر الكوف دار البحوث العلمية لسنة ثالثة رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٧ هـ يوليو أغسطس سبتمبر ١٩٧٦ م
- (٢) ابن المعتز في منهج النس للإسلام د مصطفى عبده بيروت - دار الانوار للطباعة والنشر ١٤٠١ هـ ١٩٨٠ م
- (٣) الأسس الجمالية في النقد العربي - عز الدين اسماعيل لعمدة دار الفكر العربي ١٣٩٥ هـ
- (٤) الإسلام وثقوب انجيله د محمد عمارة - بيروت دار لسرور ١٤١١ هـ ١٩٩١ م
- (٥) الإسلام ووعي الحضاري. د. اكرم صيدا - العمري حدة دار منارة للنشر والتوزيع ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م
- (٦) إقبال شاعر لسانه. د. نجيب الكيلاني - بيروت مؤسسه لرسالة
- (٧) إقبال شعوره وفلسفته. د. عبد الوهاب عزيم - بيروت لدار العلمية
- (٨) تاريخ الحضارة المصرية (عصر الفرعوني) د. عبد العزيز صالح - المجلد الأول القاهرة مكتبة النهضة المصرية.
- (٩) تغيير الاحتشامي عند مالك بن نبي مطبوع تريبون لعضايا التعبير في اجتماع مسلم المعاصر. د. علي لمرشي القاهرة الزهر - للإعلام العربي - ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م
- (١٠) احباب المنطلي في فلسفه العراقي د محمد عبد الستار صار حويلية كلية السرعة والدرجات الإسلامية - جامعة قطر العدد (٤) لدرجة ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م
- (١١) حديث الجمال في القرآن الكريم. د. سيد رزق الطويل مجلة انصاف العدد (١٣٨) الرياض دار سيصل لنفاية السنة الرابعة ذو الحجة ١٤٠٠ هـ. كوبر (شهرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٠ م.
- (١٢) حديث عن الجمال في الإسلام. د. عماد الدين خليل - الموصل - مكتبة (٣) - سبتمبر - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- (١٣) الحضارة العربية الإسلامية. د. نر هيم أحمد لعدوى الكويت مؤسسة السرع العرس ١٤٠٥ هـ ١٩٩٥ م
- (١٤) حول إعادة تشكيل نعتل المسلم. د. عماد الدين خليل

حمل عطية إبراهيم مجلة فائق عربية العدد رهم
(٤) لسنة الثالثة - ديسمبر (كانون الثاني) ١٩٧٠م.
(٢٢) منحة الفخر لاسلامي - محمد قطب الطبعه الرابعه -
بيروت دار اشروقي ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
(٢٣) النص والخيوط في الفلسفه الدنيئة لاقبال، د. محمد
كمال جعفر مقال مسلسل من كتاب (محمد فبال
قصائد محارة) - محمد د. خالد عباس سدي -
الفاهره مكتبة مديولي ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م.
(٢٤) لوسطية العربية (مذهب وطريق)، د. عبد الحميد
ابراهيم الفاهره دار المعارف ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.

(٢٧) محمد فبال وموقفه من وحده النوحود. د محمد
لسعيد جمال الدين حولية كلية الشريعة والتاسون
والدراسات الاسلامية - لعدد الحادي عشر الدوحة
جامعة قطر ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م
(٢٨) منخر إلى علم لجمال لإسلامي، عبد مفتاح رواس
قلعبي دمشق دار فتيمة ١٤١١هـ ١٩٩١م
(٢٩) مسكه الثقافة. مالك بن بس ترجمة الدكتور عبد
الصبور شادين دمشق در لفكر لطبعة والبشر
والترجع ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.
(٣٠) مفهوم الحضرة عبد مالك بن بس وأرؤنه بومبي،
اسمه شكو الجرائر لموسسة الوطنية للكتاب -
١٤١٠هـ ١٩٨٩م
(٣١) مفهوم الفن ولجمال عند مفكرى وفلاسفة الإسلام.



قضية اختيار شريكة الحياة من منظور فكر علم الاجتماع والمنهج الإسلامي

د. موسى شلال
جامعة الإمارات العربية المتحدة العين

أهمية وخطورة اختيار شريكة الحياة:

الخيارات والاختيارات:

نواجه بالخيارات والاختيار بين الأشياء، ملايين المرات في حياتنا. ونواجه في اليوم الواحد بعدد لا يحصى من الخيارات، ويبدأ الفرد عادة في اتخاذ قراراته منذ الوهلة الأولى التي يستيقظ فيها عند صباح كل يوم. وأول هذه القرارات هو عندما نسأل أنفسنا ونحن ما زلنا على السرير متى ننهض من الفراش؟ وتدخل في هذا الخيار عوامل كثيرة ومختلفة هي التي تحدد في النهاية قرار القيام من على السرير. من ذلك عامل الزمان والمكان. وتكون تلك اللحظة هي بداية السعي اليومي، والذي يدخلنا في دوامة كبيرة من الخيارات والاختيارات حتى نضع رؤوسنا ثانية على مخدة الفراش في نهاية ذلك اليوم.

تكون بعض هذه القرارات من الخطورة بالمكان لتأثيرها المباشر والكامل على بقية أيام حياتنا. ويزداد أهمية وخطورة الاختيار للأشياء التي تلازم الشخص العمر كله. وقد نتفق على أن أقل القرارات أهمية وأقلها خطورة توجد في ذيل قائمة الخيارات وتكون أهم القرارات وأكثرها خطورة في القائمة. ومما لا شك فيه أن اختيار شريكة أو

ومما لا شك فيه تتداخل العديد من العوامل التي تؤثر بشكل مباشر في خياراتنا واختيارنا. ويعتبر الزمن من أكثر هذه العوامل أهمية على الإطلاق في أيامنا هذه. ويأتي بعد ذلك الكثير من العوامل المهمة الصحة والدين والعمر والتعليم والوضع الاجتماعي. وتبقى في كثير من الأحيان القرارات الشخصية على مثل هذه العوامل. وقد

خيار الزواج واختيار الشريك يعد من أخطر القرارات التي يتخذها المرء في حياته. وعلى ذلك يحب على الأفراد التأني والتفكير ملياً قبل الإقدام على هذه الخطوة المهمة والحظيرة في حياتهم. وفيما يلي سوف أستعرض أهم العوامل التي تزيد من فرص الاختيار وتلك التي تقلل من فرص الاختيار في قصة اختيار شريكة الحياة.

عوامل مهمة في عملية الاختيار لشريكة الحياة:

تتدخل عوامل كثيرة في اختيار شريكة الحياة. ولا يوجد مدخل مفرد يحدد كل عوامل الاختيار التي تدور في رؤوس الدين يقدمون على الزواج. وعندما نحلل هذه العوامل، نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين. يضم القسم الأول العوامل التي تزيد من فرص الاختيار، والعوامل التي تسهم بشكل كبير في التقليل من فرص الاختيار، ويشمل القسم الثاني العوامل التي تزيد من فرص الاختيار.

العوامل التي تقلل من فرص الاختيار:

تختلف عوامل اختيار شريكة الحياة باختلاف الأشخاص وبيئاتهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وتفرض الثقافات والمجتمعات الإنسانية أنواعاً كثيرة ومتعددة من العوامل إما لتوسيع دائرة اختيار الزوجة أو لتقليل فرص الاختيار. ويتم ذلك لدوافع موضوعية لكل مجتمع إنساني حسب ثقافته وما تملّيه عليه معتقداته. ويلتزم أفراد ذلك المجتمع بتلك العوامل دون تردد. فإذا أخذنا العوامل التي تقلل من فرص الاختيار، نجد أن هذه العوامل مفروضة على أفراد المجتمع في كثير من الأحيان، إن لم يكن في كل الأحيان، وقد لا يستطيع أفراد المجتمع السيطرة عليها.

شريك الحياة يأتي أول هذه القائمة، وتكمن الخطورة والأهمية هنا في الارتباط الوثيق بهذا الشريك. فآثار هذا الاختيار لهذا الشريك لا تمحى بأي شكل من الأشكال وتلازمنا حتى أحر أيامنا. حتى إذا لم يستمر هذه العلاقة وحُكم عليها بالانتهاء بسبب الطلاق أو الموت أو الانفصال. فيحرص المجتمع الإنساني وبشكل دقيق أن يفرق بين الأشخاص حسب تحاربهم حتى ولو كانت شخصية، ويشارك في ذلك المجتمعات الإنسانية كلها تقريباً باختلاف أنواعها الثقافية. فيوصف المرء بحسب حيازاته الشخصية التي اختارها مثلاً متزوج وغير متزوج، وتلازم هذه الصفات الأشخاص المعيّنين حتى آخر أيامهم أو حتى بعد أن يغيروا ما بأنفسهم باختيار شريك آخر جديد، ويوصف المجتمع الفردي الذي طلق بالمطلق أو المطلقة، ويصبح الشخص الذي فقد الشريك بالموت في نظر المجتمع أرملاً أو أرملة. ويظل ذلك الشخص الذي اختار الانفصال زوج أو زوجة في نظر المجتمع حتى اختيار شريك آخر.

وتظل آثار هذا الاختيار الأول عالقة بأصحابها حتى آخر أيام حياتهم، ليس فقط من حيث الصفات التي يحملونها بل أيضاً من حيث تحمل تبعات هذه العلاقة أيضاً، وتفرض هذه العلاقات تبعات مادية واجتماعية وروحية يحب على الشخص القيام بها وذلك حسب قوانين المجتمع المعين، وفي حالة عدم القيام بهذه التبعات فإن القانون يعاقب المخالفين بعقوبات كثيرة ومتعددة تصل إلى عزل الفرد من مجتمعه وحبسه في مؤسسات تعنى بإعادة تأهيله حتى يصبح مواطناً صالحاً في مجتمعه. نخلص من هذه المقدمة أن

فالشخص الذي يولد في أسرة عنية، مثلاً فقد حُكم عليه بخيارات معينة ومحددة في عملية اختيار شريكة الحياة ولا يستطيع المكاك من ذلك إلا في حالات قليلة وبأدركه والشخص الذي يولد لأب مسلم وأم مسلمة قد يمرض عليه هذا الوضع اختيارات لا يستطيع لسيطرة عليها وبالتالي تقل من فرص خياراته. كما تمرض علينا الأسرة والقبيلة في مجتمعات العرصة أن نلترم بتقاليد معينة موروثه من أحيال مصت تحتتم علينا اختيار أشخاص معينين لساء المؤسسة الروحية. وقد لا يستطيع التحلي عن هذه التقاليد عند اختيار الشريك الآخر. الشيء الذي يحصر الفرد في نطاق محدد ومعروف مما يضطره إلى استبعاد شرائح أخرى من المجتمع عند الاختيار. وقد تعددت الأسباب التي تدفع بعض المجتمعات إلى فرض مثل هذا الحصر، فنجد أن بعض المجتمعات الترفقية المحافظة نود أن تحافظ على أصولها العرقية، وبالتالي فإنها لا تسمح لزيجات خارج العشيرة أو العائلة. وقد يكون السبب اقتصادياً حفاظاً على ثروة العائلة. ولذلك نجد الأسر تسمى حامدة لمعرفة الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للشريك الآخر قبل قبول طلب الزواج. وقد يصل الحال أن يرفض المطلب إن كانت حصائص هذا الطالب لا تتوافق مع متطلبات العائلة. ولا يستطيع الأفراد في هذه الحالة تجاهل هذه الصوابط الاجتماعية التي تفرضها عليهم مجتمعاتهم. وقد يصل الأمر في مرات كثيرة إلى فرض عقوبات على الأفراد الذين لا ينصاعون إلى هذه الصوابط. وقد تصل العقوبة إلى عدم قبول الشريك الآخر الذي تم اختياره من خارج نطاق العائلة. وقد يعاني أطفالهم في المستقبل من أنواع من العزل الاجتماعي. يصل في بعض الحالات إلى

حرمانهم من حق الجنسية. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الاختيار من خارج البيئة الثقافية والاجتماعية يولد كثيراً من الصراعات داخل الأسرة الممتدة مما يضطر أحد الشريكين أن يتخذ بعض الحلول التي قد تكون ضد إرادته. كقرار الطلاق مثلاً وقد يلجأ لعلاج الأمر سلباً وذلك نابعاً عن هذه البيئة الثقافية التي تفرض عليه قرارات معينة دون إرادته. وهذا بالطبع يعني الحرمان من دعم الأسرة الممتدة لفترة من الزمان قد تطول وقد تقصر. ودل بعض الدراسات الاجتماعية في منطقة الخليج أن مثل هذه الريحات بجانب أنها تضعف عملية التنشئة الاجتماعية، فإنها تأتي بأضرار كثيرة ومتعددة. مثل الأضرار النفسية والاجتماعية والتربوية التي تقع على الأطفال الذين يولدون لهذه الأسر، وتؤثر هذه الأضرار إلى الاختلاف الثقافي والاجتماعي الذي قد يسبب ضعفاً في لغتهم وفهمهم لثقافتهم المحلية مما يعرضهم إلى مواقف اجتماعية مضرة بهم. ودلت هذه الدراسات أيضاً أن هؤلاء الأطفال يتعرضون إلى مواقف استهزاء وتحقير من أقرانهم في المدارس والأماكن الاجتماعية العامة الأخرى. ومن العوامل الأخرى التي تحد من خيارات الفرد، تلك التي يسبب فيها الفرد نفسه دون أن تكون مفروضة عليه. يبحث الفرد في هذه الحالة عن شريك آخر يتحلى بالعديد من الصفات الشخصية العالية التي يتحلى بها هو نفسه. فيكون الفرد في هذه الحالة قد ضيق على نفسه فرص الاختيار. ويبحث الناس عادة عن امثالهم من الشخصيات لاختيارهم شركاء لحياتهم. وقد تعاني هذه الفئة من الأفراد كثيراً في البحث عن التوأم الذي يماثلها اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وشعر ذلك من الصفات الشخصية. وقد ينهي الأمر بهذه الفئة

أو تضيق دائرة هذه الصفات اعتماداً على ثقافة الشخص نفسه

منظور الفكر الاجتماعي في قضية اختيار شريكة الحياة

يتناول هذا القسم من الورقة بعض إسهامات فكر علم الاجتماع في قضية اختيار الزوجة، فقد اهتم علم الاجتماع بالأسرة كثيراً وافرد لها مساحة مرموقة من فكره إيماناً بأن الأسرة من أهم مقومات المجتمع وقد اهتمت بها كل المجتمعات الإنسانية قاطبة بمختلف ثقافاتها، ويجب أن نضع في الاعتبار أنه لا يوجد إجماع على نظرية يعبئها لها القدرة التامة في تفسير قضية اختيار شريكة الحياة. فتصنيف اختيار شريكة الحياة قديمة قدم المجتمعات الإنسانية، فقد شغلت كل المجتمعات الإنسانية تقريباً باختلاف بيئاتها وثقافاتها إسهاماً منها في تحديد وتنظيم علاقات الأفراد والجماعات وبناء مؤسساتها الاجتماعية، ولذلك فقد تنوع الفكر الاجتماعي وتباينت آراؤه مرات وتحدثت مرات أخرى في تحديد أساسيات اختيار شريكة الحياة. وسوف نستعرض هنا بعض أهم ما جاء من نظريات الاجتماعية حول هذا الموضوع الهام، نختار من هذه النظريات نظرية الموازنة أو التوازن (Balance Theory)، ومن أشهر العلماء الذين ارتبطت بهم هذه النظرية (Fritz Heider)، ونقول هذه النظرية إنه عندما يختار الفرد شريكة حياة تتشاركه معتقداته وقيمه وافكاره ومساخره، فإن الغالب أن يتبع من ذلك علاقة زوجية تظل فيها التوترات الزوجية، وقد يستمتع فيها الطرفان بحياة زوجية أكثر سعادة من غيرهم بسبب توازن وتوافق هذه العوامل بين الشخصيتين، وقد أثبتت البحوث الاجتماعية في هذا المجال أن السمات التي يتشارك فيها الطرفان تؤدي إلى علاقات زوجية

ألا تختار أبداً ويظلوا بدون زواج لآخر عمرهم، لانهم يبحثون عن الشخصية المتألفة غير الواقعية. تصاف لهذه العوامل التي تقلل من اختيار الزوجة عامل آخر، هو العامل الديني، نجد في تعاليم الأديان السماوية تحريماً لفئات معينة من الزواج، منها مثلاً تحريم الدين الإسلامي الزواج من المشركين أو المشركات، ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ (البقرة: ٢٢١)، ويحد الدين المسيحي كذلك من فرص الاختيار عندما يحرم الزواج من أبناء وبنات العمومة الأقربين، وتقوم الأديان السماوية بهذا التحريم للفئات المعينة لحكمتها البالغة ولأسباب كثيرة ومتعددة تنصب أخيراً في صالح الأفراد جميعاً. بالإضافة إلى هذه العوامل التي تقلل من فرص الاختيار هناك أيضاً عوامل أخرى تتيج فرصاً أوسع لاختيار شريكة الحياة

العوامل التي تزيد من فرص الاختيار:

تعدُّ العوامل التي تدفع الفرد إلى اختيار شريكة حياته من دائرة كبيرة من فرص الاختيار مهمة جداً، وقد تتغير هذه العوامل خلال رحلة عمر الأفراد، فصغار السن من الشباب تستهويهم صفات شخصية معينة قد تتعلق كثيراً بالرومانسية، وقد تختلف هذه الحالة عند بلوغ الثلاثين أو الأربعين، حيث يبحث الفرد عن صفات أخرى تتعلق كثيراً بالنضج والوعي. وتزيد هذه العوامل من فرص الاختيار لأنها ليست ذات قبو وضوابط ترتبط بضوابط اجتماعية معينة وبمنهج ديني معين أو بأسباب عرقية معينة. إلا أنها تدفع بالشخص إلى البحث عن شريكة حياة تتوافر فيها صفات مطلوبة لديه دون اعتبارات أخرى. وقد تتوسع

طيبة وطويلة الأمد. وقد شملت هذه السمات العمر والتعليم والوضع الاقتصادي والاجتماعي والجنس والدين. وتؤكد هذه الدراسات أيضاً أن الانحياز نحس لآخر يكمن في سلوك وسمات الأفراد الآخرين الذين يختارونهم. وإن كانت هذه السلوكيات والسمات قد تتحدد من خلال مستويات داخلية للعقل الباطني للأشخاص أنفسهم.

يلاحظ أن فكر هذه النظرية يعتمد على أن الباحث عن شريكة الحياة يبحث عن شريك مماثل له تماماً في كل الصفات والسمات الشخصية. أي البحث عن الشريك المثالي. وقد يصعب في حالات كثيرة وجود مثل هذا التماثل الشخصي من شريك الحياة. كما أن هذه النظرية لا توجد بدائل أخرى يمكن أن تساعد في العثور على شريكة الحياة.

النظرية الثانية هي نظرية التفاعل الرمزي (Symbolic Interaction Theory). وأهم ما تمتاز به نظرية التفاعل الرمزي الاعتقاد بأن الناس تسعى للحصول على رموز معينة (مثل الكلمات والمعاني الإيجابية والاشياء) التي تتوافق بما في عقولنا مع معانٍ واستخدامات هذه الرموز حتى نستطيع فهم نيتهم وفهم من حولنا بما في ذلك أنفسنا. وحسب ما جاء في هذه النظرية فإننا نتعلم كيف نعمل ونفاعل ونكيف باستخدامنا لهذه الرموز، وتكون هذه الرموز عادة جزءاً من البيئة التي وجدنا فيها. فقد تمت تسميتنا جميعاً على فهم وتقبل الزخم الهائل من الرموز التي يجب استخدامها في حياتنا اليومية. وقد استخدمت نظرية التفاعل الرمزي بكثرة في تفسير كيفية اختيار شريكة الحياة. وذلك من خلال تعلمنا لتقييم حالة من نود اختيارها شريك حياتنا من خلال هذه الرموز. وتعتقد هذه النظرية أن هذه الرموز هي التي تساعدنا في تحديد وتصنيف المعلومات المطلوبة. ومن ثم يتم

الاحتياز لشريكة الحياة حسب ما نعطيه نحن من معانٍ لسلوكياتنا الشخصية حول حياة الآخرين. ويلاحظ على هذه النظرية كذلك أنها لا تقدم مساعدات وحلولاً مباشرة للأشخاص الذين يبحثون عن شريكة الحياة. بل تركتهم بمجموع هذه الرموز وتحليلها ومن ثم القيام بعملية اختيار شريكة الحياة

النظرية الثالثة هي نظرية التبادل (Exchange Theory). والتي تعتبر من أكثر النظريات شعبية في تفسير أسباب عوامل الاختيار لشريك الحياة. تركز هذه النظرية بشكل أساسي على مسألة الربح والخسارة في التفاعل بين الأفراد والجماعات. ويشرح بيتر بلاو (Peter Blau). أحد مشاهير علماء هذه النظرية. عملية التبادل بأنها تلك الأفعال التطوعية التي يقوم بها الأفراد ويكون دافعهم لذلك توقعاتهم للمردود الربحي الذي سوف يجنوه من الآخرين الذين يتفاعلون معهم. وتعتقد النظرية أن البتر في مجتمعاتهم يعملون على زيادة الربح وتقصان الخسارة في سلوكهم العام. وقد حددت النظرية أهم العوامل التي تكون مرغوبة لدى الزوج من زوجته. مثل: المال والموهبة والحكمة والمتاعر الرقيقة. وتعتبر هذه النظرية أن كلاً من الزوج والزوجة شريكان في مشروع استثماري واحد هو «الزواج». فيدخل الزوج هذه الشراكة وهو يقصد الربح. ورأس ماله ما يملكه من خصائص شخصية ذات قيمة اجتماعية عالية. مثل المستوى التعليمي والوضع الاقتصادي والوضع الاجتماعي إلى آخر ذلك من الخصائص الجاذبة للطرف الآخر. ويتوقع الزوج بالتقابل من شريكة حياة المستقبل خصائص تتماثل مع خصائصه أو تزيد منها ولكن لا تقل عن خصائصه بأية حال. فإن كان الرجل من أصول

الاجتماعي الكبير للأمة. والآن تناول المصدر الأول للمنهج الإسلامي.

أولاً: القرآن الكريم:

فقد شجع الله سبحانه وتعالى الراغبين في الزواج وطماهم وشجعهم على الزواج حتى وإن كانوا فقراء، ووعدهم بأنه سوف يغنيهم من فصله: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٢). ويؤكد المصطفى ﷺ وعد ربه للشباب في هذه الآية بالغنى بعد الزواج في قوله: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (ثَلَاثَةٌ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ عَوْنُهُمُ النَّكَاحُ يُرِيدَ الْعِفَافَ وَالْمُكَاتَبُ يُرِيدُ الْإِدَاءَ وَالْعَازِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ^(١). ويزيد التأكيد عليه قول سيدنا أبو بكر الصديق الذي قال: (أَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكُمْ بِهِ مِنَ النِّكَاحِ يُنْجِزَ لَكُمْ مَا وَعَدَكُمْ مِنَ الْغِنَى قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾) ^(٢). ويذكر المنهج الإسلامي الشباب غير المتزوج أن يعلموا أن أرزاقهم ليست بيد أحد، وأن رزقهم على الله وحده كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢) ^(٣). وهذا يتطلب من الرجل الذي ينوي الزواج أن يتحلى بدرجة عالية من الإيمان تجعله يقدم على الزواج بالرغم من عدم توفر كل احتياجاته المادية، ويدفعه في ذلك درجة الإيمان العالية التي تجعله يعتمد على ما فاته خالفه وقاسم رزقه المادي. كما ورد في القرآن الكريم كذلك ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود: ٦) ^(٤). وهذه الآية تجعل من المؤمنين أكثر قبولاً بمسألة الغنى بعد الزواج. لأن نصر الآية يعد المؤمنين بأنه سيكون هناك رزقهم للأسرة المكونة من شخصين (دابتين) الزوج

معينة ذات وضع اجتماعي مميز. فإنه يبحث عن تلك المرأة التي تماثله هذا الوضع الاجتماعي أو أن تكون في مكانة اجتماعية أعلى. وإن كان يحمل شهادات تعليمية عالية فإن توقعاته من زوجة المستقبل أن تأتي بشهادات مثلها أو تملوها. وكذلك الحال إن كان الرجل قد ورث ثروة كبيرة فإنه يتوقع من شريكة حياته أن تكون ذات مال وفير كذلك، وهكذا الحال في بقية الصفات والخصائص الأخرى. ويعتبر هذا الوضع أيضاً نوعاً من الاستثمار في مشروع الزواج الذي يجني منه الزوج أرباحاً، وبالتالي فإن نجاح الزواج يتوقف على قيمة مدخلات الزوج وقيمة مدخلات الزوجة، فكلما كانت القيم عالية، كلما زادت فرص نجاح الزواج واستمراره. والعكس هو صحيح كذلك. وقد انتقدت هذه النظرية من قبل الآخرين لبساطتها، لأن خيارات الناس في المجتمع لا تشرط بالعائد المادي الذي يحنونه من علاقاتهم مع الآخرين في مجتمعاتهم. فهناك كثير من العوامل الأخرى الكامنة في نفوسنا والتي يتعامل الناس مع بعضهم دون الانتظار لربح مادي يحنونه. كما أن هذه النظرية لا تترك خيارات أخرى للبحث عن شريكة الحياة غير الربح المادي المتوقع.

المنهج الإسلامي في قضية شريكة الحياة:

ينبع المنهج الإسلامي من مصدرين أساسيين. الأول من القرآن الكريم والمصدر الثاني من السنة النبوية. وقد تناول القرآن الكريم قضية اختيار شريكة الحياة وحاول نهضة الشباب إلى ذلك. كما تناولها الرسول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه كثيراً بصورة مباشرة وحدد عوامل بعينها لاختيار شريكة الحياة. وذلك لأن المصدرين يؤكدان أن الأسرة في الإسلام هي البيئة الأولى في البناء

والزوجة. ويعتبر الطمل الذي يكون نتيجة ذلك الزواج دابةً ثالثة وهذا يعني أن هناك ثلاثة أرزاق في الأسرة بعد ولادة الطفل الأول. ويريد الرزق وبصبح أربعة أرزاق بولادة الطفل الثاني. وهكذا وعليه فإن الرجل اعنى وهو مروح وبأطعماله حسب جاء في منطق الآية الكريمة السابق ذكرها. فبدفعه إيمانه القوي إلى الزواج وإنجاب الأطلال دون أن يحشى النافعة. انتطاراً لوعده خالفه الذي قال في محكم تنزيله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾. (ال عمران: ٥٠).

نانياً الأحاديث: وقد عانج المنهج الإسلامي قصية اختيار الروحة أيضاً في أحاديث المصطفى ﷺ. فقد تناولت بعض أحاديثه هذه المسألة الحساسة والمهمة لدى قطاع كبير من الشباب المتقدمين على الزواج. وسوف نستعرض فيما يلي ثلاثة من هذه الأحاديث: يقول الحديث الأول: جاء في صحيح البخاري: تنكح المرأة لأربع، لمالها، ولحسنها، ولجمالها، ولدينها، فاطفر بذات الدين ترمت يداك^{١٠}. يحدد هذا الحديث صراحة أهم العوامل التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند اختيار شريكة الحياة. فجمال المرأة يعتبر من العوامل التحصية المهمة في الاختيار لموته الجاذبة في اختيار الشريكة وايضاً يقوي من مشاعر الزوج بعد الزواج نحو زوجته وبالتالي يزيد من احتمالات نجاح الزواج واستمراره. كما أن عامل المال عامل هام في جذب الرجل نحو المرأة. كما أنه يقوي وضع الأسرة بتأمين مستلزماتها المادية الضرورية وغيرها في المستقبل وبالتالي يجعلها أكثر استقراراً. أما عامل الدين فهو يعني أن تكون المرأة متدينة. وهذا العامل أكثر أهمية من بقية العوامل السابقة؛ وذلك لأن المرأة ذات الدين يعني أنها تخشى الله وتتقيه كثيراً. وهذا ما يؤهلها

إلى أن تكون أكثر حرصاً على استمرارية أسرته وإسعادها من غيرها من النساء. فتقوى الله تعين الروحة على تحمل الكثير من عنت الحياة الزوجية ويجعلها أكثر صبراً على زوجها وأطفالها. وهذا من شأنه أيضاً أن يجعل من الأسرة أكثر تماسكاً واستقراراً وقدرة على تربية الأبناء تربية صالحة فتنتفع بهم الأمة كلها. وبالتالي فإن عامل الدين أهم من العوامل الأخرى لأنه يعتبر زينة تزيد من جمال المرأة. وكذلك يكون عامل الدين قد شمل كل العوامل الأخرى المطلوبة من شريكة الحياة. ويذكر الحديث الثاني أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال وإنها لا تلد أفاتزوجها؟ قال لا، ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم^{١١}. يركز هذا الحديث على أحد أساسيات المنهج الإسلامي ألا وهي قصية الأمة الإسلامية. ويعتبر كثرة العدد من مقومات قوتها وعزتها بالإضافة إلى العوامل المهمة الأخرى. يدعو هذا الحديث المقبلين على الزواج أن يختاروا المرأة الودود. وتتميز المرأة الودود بالخلق الحسن والمعاملة الطيبة التي تؤهلها لكي تكون عوناً لزوجها في تكوين الأسرة المتماسكة التي يسودها الود والمودة. وتقوي هذه الصفات وحدة الأسرة وبالتالي تصوي من احتمالات استمراريته وتحطي العقبات التي تتصدى لها. ويضيف الحديث الثاني صفة الولادة عند اختيار شريكة الحياة. وللولادة الأهمية على ثلاثة مستويات، المستوى التحصني والأسري وعلى مستوى الأمة. يقول تعالى في ذلك ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الكهف: ٤٦). وبالتالي فإن كثرة الأبناء زينة لإلدهم ولوالدتهم في الحياة الدنيا. وكثرة الأبناء من العوامل الضرورية في تأمين الموارد المالية للأسرة. إضافة

سوف نستعرض في هذا الجزء من هذه الدراسة كلاً من المنظور السوسيولوجي في تفسيراته لقضية اختيار شريكة الحياة، ويصاً مسيح الدين الاسلامي في محاولة لمعرفة أي من المنظورين أكثر فدر في تفسير قضية اختيار شريكة الحياة وأنهما أكثر قبولاً لدي الباحثين عن زوجة المستقبل

يلاحظ من اسعراض كل من المنظور السوسيولوجي والمنهج الاسلامي أن كلاهما يهنا كثيراً بتكوين الأسرة، ولذلك يؤكدان أهمية الخطوات الأولى التي تسبق تكوينها، أي اختيار شريكة الحياة. ولا خلاف بين المنظور السوسيولوجي والمنهج الإسلامى في ذلك، كذلك يلتقي كل منهما في أهمية الاختيار والأسس التي يقوم عليها هذا الاختيار، وسعى كل منهما أيضاً في تفسير العوامل المهمة والمختلطة التي يجب مراعاتها عند الاختيار.

ولكن يختلف المنظور السوسيولوجي عن المسح الإسلامى في أشياء عدة، منها أن الفكر السوسيولوجي ومن خلال ما طرح من نظريات يصف الحالات التي نتجت عن بحوث ميدانية على مبحوثين في المجتمعات الغربية ومن قبل مفكرين غربيين، وبالتالي عكست اتجاهات تلك المجموعات الإنسانية التي حرى بحثها ومن ثم وضعها في شكل نظريات وتعميمها على جميع المجتمعات الإنسانية، وقد لا تتفق هذه النظريات ولا تنطبق على مجموعات بشرية أخرى في بيئات ثقافية مختلفة عن تلك الثقافات التي توجد في المجتمع الغربي، ولكن المنهج الإسلامى عكس ذلك، لأن المنهج الإسلامى قد صدر من مصدره الأساسيين، أولهما القرآن الكريم والقرآن كلام الله وحائق البشر جميعاً سواء أكانوا في مجتمعات

الى أن كثرتهم تؤمن تماسك الأسرة وعدم استطرها بسبب الطلاق مثلاً، وكثرة الأبناء تعد مطلباً من مطالب الرسول الكريم ﷺ تسليماً كثيراً، لزيادة افراد الأمة لحمايتها في الدنيا وإن تحله يتباهى بكثرتها بين الأمم الأخرى في يوم النمام.

وقد جاء في شرح سنن أبي داود لهذا الحديث: «الودود هي التي تحب زوجها، والولود هي التي تكثر ولادتها، وفيد بهدين لأن الولود إذا لم تكن وودوا لم يرغب الزوج فيها، والودود إذا لم تكن ولودا لم يحصل المطلوب وهو تكثير الأمة بكثره التوالد»

وجاء في الحديث الثالث، عن جابر رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: (عليم بالانكار، فإنهن؟ أنتن أرحاماً، وأعذب أفواهاً، وأقل خباً، وأرضى باليسير) ، ويبحث هذا الحديث على اختيار الزوجة البكر التي لم يسبق لها الزواج قبل ذلك، وهذه صمة أخرى شاملة تجمع في طياتها صفات متعددة، مثل (صفة الولود التي ورد ذكرها في الحديث السابق، وأيضاً صفة الزوجة ذات الأخلاق الفاضلة، فالمرأة هنا لطيفة في تعاملها لا تتبر المشاكل لزوجها، عذبة الكلام فتكون مصدراً لطاقة دائمة تسحن بها الزوج لتتوّن عليه ما يلاقه من عناء خارج المنزل في سعيه لتوفير لوازم الأسرة المادية. يضاف إلى ذلك كله ما تمتاز به الزوجة البكر بالقناعة والرضى بما يوجد به روحها حسب وضعه المادي، وبذلك نجنب الزوج من الوقوع في مشاكل مالية نكسر صفوه وتهدد تماسك الأسرة وتحببه كثيراً من المشاكل التي قد تسببها الزوجة الشرسة الشرهة التي لا ترضى بما قسمه الله للأسرة.

مقارنة بين المنظور السوسيولوجي والمنهج الإسلامى

غريبه ام غير غريبة وسواء أكانت في الزمان الغابر أم في مستقبل الأيام. أيضاً يصدر المنهج الإسلامي من مصدر الثاني وهو النبي محمد ﷺ الذي الذي قال عنه ربه وما ينطق عن الهوى» (النجم: ٣٠) " وهو رسول لله إلى كل البشر دون استثناء. وإن كانت النظريات السوسولوجية قد بنيت على أسس على مجموعات مختارة من البشر في بقعة معينة من العالم، فإن المنهج الإسلامي قد صدر من خالق كل البشر في كل بقاع العالم دون استثناء. يضاف إلى ذلك أن خالق البشر ورسوله المبعوث رحمة للعالمين أدرى بحاجة البشر من أنفسهم.

كما يختلف المنهج الإسلامي عن المنظور السوسولوجي في أنه يصع خيارات لتسهيل عملية اختيار سريكة الحياة. ولكنه في نفس الوقت يحدد أفضل هذه الخيارات. أما المنظور السوسولوجي فإنه يضع أطراً عامة دون تحديد لأولويات تساعد الشباب في الاختيار. فقد حدد المنهج الإسلامي أن دت الدين هي الأفضل من بين النساء. وأضاف إلى ذلك المراء الودود والمرأة الولود والفتاة البكر وتتميز هذه الصفات بأنها باقية ومستمرة كل فترات العمر لا يغيرها الزمان كثيراً وحتى إن فعل فالتغيير غالباً سيكون إلى الأفضل. ووضع في نفس الوقت خيارات أخرى للشباب إن أرادوا المال أو الجمال أو غير ذلك من الأوصاف التي يمكن أن تغير مع الزمن ومع مراحل لعمر المختلفة.

وأخيراً فإن المنهج الإسلامي ينظر إلى الأسرة على أنها أهم المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق. ولذلك قد عني كثيراً بعلاقات الأفراد داخل الأسرة. بين الأطفال والأم والأب ووضع الضوابط الكبيرة والمتعددة حتى تستطيع الأسرة القيام بوظيفتها الأهم ألا وهي وظيفة الإنجاب وتنشئة

الأطفال تنشئة دينية فاضلة. ولذلك فإن المنهج الإسلامي يختار طريق هذه المؤسسة الاجتماعية المهمة (الأب والأم) اختياراً سليماً وجعل بينهم مودة ورحمة يقول سبحانه وتعالى «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (الروم: ٢١)

أما المنظور في السوسولوجي فإن كلاً من طريق الأسرة (الأب والأم) يسعى للربح من المؤسسة الروحية فيكون أساس هذه المؤسسة هشاً لا يصمد كثيراً في مواجهة ما تقابله من عتات الحياة ومشاكلها. ولذلك نجد النظريات الاجتماعية مثل نظرية التبادل (Exchange Theory) تعتمد أساساً على افتراض بسيط ألا وهو أن الإنسان لا يسعى إلى تكوين أي علاقة اجتماعية ما إلا إذا اعتقد أن الربح الذي سيحصله من هذه العلاقة يفوق خسارته منها. وقد نجد من النظريات الغربية التي لا تؤمن بمثل هذه الافتراضات، وتعتقد بنظرية العدالة والمساواة (Equity) " مثلاً، بالرغم من اعتقادها بأهمية صفات كل من الطرفين تعتقد هذه الافتراضات وتقول إنه ليس بالضرورة أن تتماثل القيم المادية المتبادلة بين الزوج والزوجة. وبالتالي فإن هذه النظرية تعتبر القيم الشخصية هي التي تعتبر ربحاً وليس القيم المادية. وتعتقد هذه النظرية أيضاً أن الثروة والغنى مثلاً، ليسا من مكونات الربح وبالتالي ليسا من الأشياء المهمة التي ينظر إليها الزوج عند الاختيار.

كما تعتقد النظرية العملية (Process Theory) هذه الافتراضات. إذ تعتقد بأن قرار اختيار سريكة الحياة يتم من مجموعة من العوامل الاجتماعية والسيكولوجية وليس من خلال وجهة نظر واحدة فقط. ولذلك فإن هذه النظرية تنادي بضرورة

العالية. أعتقد أن هاتين القضيتين هما أساس التردد في اتخاذ قرار الزواج بين الشباب، وكما علم نحن في مجتمع لا يقبل منا أن نعيش فيه دون زواج بعد أن نصل مرحلة معينة من العمر، ويدفعنا المجتمع بكل مؤسساته ومجموعاته وأفراده إلى الزواج دفعا لا راحة فيه، ويحس الشخص الذي وصل مرحلة معينة من العمر ولم يتزوج بمعاناة هذا الدفع الاجتماعي له، ويعلم جميعاً أيضاً بتلك النقلة الاجتماعية الهائلة والكبيرة التي ينتقل إليها الرجل بعد الزواج مباشرة ومعاملة المجتمع له بكنير من الاحترام والتقدير والمسؤولية. هذه المعاملة التي لا يحدها من هو في سنه ولم يتزوج بعد، ويصرق المجتمع بين مكانة المتزوج الاجتماعية وبين المكانة الاجتماعية لغير المتزوج، مكانة المتزوج الاجتماعية ثاني أولاً وتحظى بكنير من التقدير من مؤسسات المجتمع وأفراده، ويضع هذا التصرف المجتمعي المترددين في الزواج تحت ضغط اجتماعي كبير، ويزيد هذا بالطبع في معاناة هؤلاء الشباب، فهم يعون تماماً بأن المجتمع يريد منهم الزواج، ويحسون في الوقت نفسه أن ذات المجتمع يضع الصعاب والعراقيل التي تقف حجر عثرة في إتمام نصف دينهم

ونأني قضية اختيار الروجة كمعضلة أولى يساهم المجتمع فيها بدور كبير، فمجالات معرفة الجنس محدودة للغاية ونكاد أن تنعدم في أحيان كثيرة. وقد لا يجد هؤلاء الشباب الفرص التي تسمح لهم بإجراء عملية الاختيار، وندرى أن مجتمعاتنا المعاصرة قد جرى فيها شيء من التحول جعل هذا التواصل ممكناً بصورة وبأخرى. ولكن في معظم الأوقات يكون بطرق قد تكون غير مقبولة من المجتمع، وهذا بدوره يشكل معضلة أخرى للشباب، لأنه يولد نوعاً من الصراع النفسي

تناول قضية اختيار شريكة الحياة من عدة وجهات نظر، وتعتمد المجتمعات الغربية أساساً في تكوين الأسرة على مسألة الحب بين الطرفين، فأساس الزواج أن يكون مبنياً على حب سابق بين الرجل والمرأة. وقد يعيش كلاهما تحت سقف واحد دون عقد الزواج ليحددوا إذا كان هناك حباً بينهم، وتسمى هذه العلاقة (Cohabitation). فإن لم يوحد الحب بعد سنوات التجربة يذهب كل منهما في سبيله باحثاً عن شريك آخر يعيش معه مرة أخرى ليتأكد من قوة حبه للطرف الآخر. وقد يستمر هذا الحال دون الوصول إلى نهاية، وحتى وجود الحب المفقود؛ ومن ثم يمكن إثارة السؤال: ما الصمان لصيام مثل هذه المؤسسة الزوجية؟ وعلى أي أساس تقوم؟ ويعتبر الكثيرون في الغرب أن هذا النوع من العلاقات يعد انحرافاً.

وقد ارشد الله سبحانه وتعالى (وهو أعلم بمن خلق) عباده أولئك الذين يودون الزواج ولكن لا يستطيعون ذلك لأسباب مختلطة إلى التحصن بالعصاف حتى يتيسر لهم الزواج: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النور: ٢٣) ^١ فالصبر هنا ضرورة، يجب أن يتدرج به المسلم حتى لا يقع في علاقات ائمه. وقد جاء في السنة أيضاً «يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أعص للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» ^٢.

النقاس والخاتمة

اعتماداً على مقابلات شخصية أجريتها مع الشباب غير المتزوجين خلال سنوات طويلة نزيد عن العنصر، وجدت أن الشباب المتقدمين على الزواج يواجهون بمشكلتين مهمتين. المشكلة الأولى هي اختيار شريكة الحياة والثانية تكاليف الزواج

للتشاب، يسبب هذا الشعور الداخلي إحساس الشباب بعاجتهم 'لتواصل مع الطرف الآخر ولكن ذلك يعني أن يحنحوا عن قيم مجتمعتهم لممارسة قيم لم يشرعها لهم معتقداتهم

والمعضلة الثانية التي يواجهها الشباب غير المتزوج هي تكلمة الزواج العالية، وقد ظهرت هذه المعضلة في مجتمعات المعاصرة، التي برعت في أن نرغب الشباب بمطالبات روج باهظة لا يستطيع الكثيرون الإيما بها ويعد المجتمع مسؤولاً عن هذه المسألة التي أصبحت واحدة من أكبر قضايا الأسرة الاجتماعية، ويتحمل المجتمع بمؤسساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضاً مسؤولية تفاقم هذه القضية وعدم القدرة على كبح حماحها

وقد أدت هاتان المعضلتان وغيرها إلى أن العالوية العظمى من هؤلاء الشباب يفهمون مكنوي الأيدي حبالها، وقد نجح الكثيرون في إقناع ذويهم والمجتمع الكبير بأنهم لم يزالوا في البحث عن شريكه الحياة، وآخرون تعذروا بتكاليف الزواج الباهظة، وأنهم ما زالوا يكونون أنفسهم ما دما حتى يستطيعوا الإيما، بمطالبات الزواج الباهظة، وكلها أسباب مخنعة للجميع، وقد وصفت هذه الحالة الشباب في وضع بائس، فمنهم من أصبح سالباً وورصي وضعه دون العمل على البحث عن حلول، متخذاً من ذلك سترأ يستترون به هروباً من اتخاذ قرار الزواج ومسؤولياته بالرغم من المعاناة التي يعيشونها، وقد هرب البعض إلى مقاعد الدراسة في المعاهد والجامعات يسفلون وقتهم ويحلقون مبررات واعدار للهروب من تحمل تبعات قرار الزواج، وفضلت شريحة أخرى الهروب من هذا الأسر والبحث عن شريكه لحياته خارج نطاق

مجتمعه حلاً لهذه المعضلات التي نواجهها

يقول واقع الأمر وبالرغم مما سبق ذكره أن المجتمع وحده ليس مسؤولاً عن هذا الإحجام عن الزواج، ونعتقد استفاداً على البحث الشخصي أن الكثير من الشباب يتمنون الزواج فقط ولكن دون الإقدام الحقيقي والأخذ بالأسباب لمعالجة هذه القضية، فيقصي الكثيرون الوقت في إفناء من حوله بأنه ببساطة لا يستطيع الزواج لوجود هذه المعضلات التي تم استعراضها، ولكنه لم يتحرك حقيقة لاختبار هذه المعضلات ومعرفة ما إذا كانت حقيقة غير قابلة للحل ام لا وهناك من هو في وضع يمكنه من احسار شريكه الحياة وله المقدرة لمقاومة تكاليف الزواج إلا انه استمرأ حالة عدم الزواج استمناً بعزوبيته وعذاباتهما وهروباً من المسؤولية، ويمكن أن نعزي ذلك أيضاً إلى أن الكثيرين من الشباب في عملة عن هذا الأمر لعدم وحود من يرشدهم ويحنهم ويهون عليهم خطورة قرار الزواج، وهذا يتطلب منا جميعاً أفراداً ومؤسسات تربية تقديم التوجيه والإرشاد لهؤلاء الشباب من المقربين إليهم وحثهم بأن الوقت قد حان لكي يتخذوا هذا القرار الذي تجاهلوه طويلاً.

ونوجد بعض مجتمعاتنا التي أحست بوحد معضلة في عملية اختيار شريكه الحياة حاولت أن تجد حلولاً بديلة ودللن بالتقيام بترشيح عدد من المرشحات من داخل الأسرة الممتدة أو خارجها، بالرغم من وجود من يقف معارضاً ورافضاً لهذا الحل التقليدي غير المرضي لكثير من الشباب الذين يعيشون في مجتمعاتنا الانتقالية اليوم، وقد يعتبر هذا الأسلوب نوعاً من توسيع دائرة الخيارات لهؤلاء الشباب الذين يفتقدون المرمص المناسبة

تكلمة مادية منهم، وبذلك تكون هذه المجتمعات قد أسهمت بشكل مباشر وعملي في حل إشكاليه القضية الاقتصادية التي تحول دون إقدام الشباب على الزواج، في الحفاظ على قيم المجتمع ومعتقداته الدينية.

وهمسة أخيرة للشباب المتردد في اختيار شريكه الحياة لا بد من السعي والأخذ بالأسباب أولاً، وسوف يكتشفون وقتها أنهم قد اهدروا أحلى سنين حياتهم التي يمكن أن يتمتعوا بها كمتزوجين، وسوف يعلمون كذلك أن ترددهم لم يكن له أساس من الصحة، وأهم من ذلك أنهم سوف يحدون المجتمع بكل مؤسساته في انتظار كلمتهم الأولى ليحقق لهم وعوده الكثيرة بالمساعدة وفوق كل هذه الوعود سيجنون ثمار الوعد الذي أطلقه الله في محكم تنزيله بإعناء الفقراء الذين يعززون على الزواج. ■

للاختيار. ونحن لا ننادي بممارسة نفس الطريقة التقليدية القديمة، ولكن يجب أن نعمل على تسهيل المسألة عليهم واضعين في الاعتبار ظروف العصر الحالية وما يتعرض إليه شبابنا من تغيرات سريعة بسبب التقدم التكنولوجي الهائل الذي قدّف بأنواع مختلفة من الثقافات تحمل شبابنا في حالة صراع نفسي دائم بين موروثاتهم وبين ما يعيشونه من واقع ثقافي قد تلوث بزخم هائل من الثقافات الوافدة.

وحالاً لمعضلة تكاليف الزواج فقد سعت بعض مجتمعاتنا المحافظة إلى حلها بسن بعض الفوائد وأنشاء مؤسسات بعيها لتقديم المساعدات المادية والعينية والمسية للتقليل من نفقات الزواج الباهظة، كما تقوم بعض مجتمعاتنا التي شغلته هذه القضية بإعداد حصلات الزواج الواحد لمجموعات كبيرة من الشباب تحسب بالملأ في أحيان كثيرة، ويدون

الحواشي

- ١- عباس أحمد، ١٩٩٣، المشكلات الاسرية والنسبة الاجتماعية في مجتمع الامارات جمعية الاجتماعية - لسانه الطيبة الأولى ص ١٠٣
- ٢- محمد المطوع وآخرون، ٢٠٠٤، المشكلات الاجتماعية في مجتمع الامارات، حامة الامارات العربية المتحدة العين، طبعه لثامه
- ٣- <http://www.khaleej.org/Article/1171.html>
- ٤- رواد ليسان في لسان ٦/٦، والترمدي في لسان ١٨٤/٤، <http://quranalislam.com/arab>
- ٥- <http://quranalislam.com>
- ٦- <http://quranalislam.com/arab>
- ٧- Ibid
- ٨- صبح البحاري، محمد، سماعيل البحاري، البحر - لحامس - الطبعه الأولى - دار الكتب العمسه، بيروت لبنان ١٩٩٢

٦- سن اني داو ١٢٥/٦

<http://al-islam.com/Display/Display?Doc=4&Ref=3443>

<http://al-islam.com>

<http://quranalislam.com/arab>

<http://quranalislam.com/arab>

Lawrence, Lawrence 1987, Marriage and The Family, DC, Harcourt Brace Jovanovich, Canada.

Ibid ١٥

Ibid ١٦

John J. Macioni 1987 Sociology, Prentice Hall, New Jersey USA

<http://al-islam.com>

١٩- (صبح البحاري-٢٠٨٧) محمد، سماعيل البحاري لحامس، الطبعه الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٢.

المصنفون والجمع

- ١- القرآن الكريم
- ٢- المشكلات الاسرية والتمسك الاجتماعي في مجتمع الامارات اماس حمد ١٩٩٣ جمعية لاختصاصيين
النسرة لطبعة الاولى ص ١٣
- ٣- صحيح البخاري محمد بن اسماعيل بخاري الطبعه الاولى د الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤٠٢
- ٤- المشكلات الاجتماعية في مجتمع الامارات محمد المنصور حورن د ٢ جامعه الإمارات العربية المتحدة لعن طبعه عامه
- ٥- (نه الإطلاع على موقع في ٢٠٠٦ / ١ / ٥)
- ٦- <http://www.al-islam.com>
http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Muslims
- (نه إطلاع اترق في)
- ٧- (نه الإطلاع على الموقع في ٢٠٠٦ / ١ / ٧)
<http://quran.al-islam.com/ar/v>

تأثير الغزو الإمبريالي على تنظيم الحرف بالمغرب

في عهد الحماية الفرنسية

(١٩١٢-١٩٥٦)

د. حسنة مازي
تارّة المغرب

تعرض المغرب للغزو الإمبريالي، واستطاعت الدول الأوربية ذات المصالح أن تكبله بمجموعة من الاتفاقيات والقروض التي حطمت قوته الاقتصادية، وجاءت معاهدة الحماية لتعزز الوجود الاقتصادي الرأسمالي بالمغرب وتضفي عليه صفة شرعية، كما حولت بنود المعاهدة للدولة الحامية الحق في إدخال الإصلاحات في المجالات التي تراها ضرورية، وكان الاقتصاد من أهمها، فنص الفصل الأول منها على «إنشاء نظام حديد في المغرب، يسمح بالإصلاحات الإدارية والقضائية والتعليمية والاقتصادية والمالية والعسكرية التي ترى الحكومة الفرنسية فائدة في إدخالها إلى المغرب»، واستنادا إلى معاهدة الحماية أصبح من حق الإقامة العامة تغيير البناء الاقتصادي المغربي، وبذلك تعرضت الحنطات باعتبارها الإطار التقليدي المنظم لمعظم الأنشطة الاقتصادية بالمغرب لهزة عنيفة أثرت احتكاكها بتنظيم الاقتصاد الغربي.

ونبريراتهم لإحداث مصالح جديدة لتسيير الحرف، وأهم هذه المصالح والهدف من كل منها وما قدمته للحرف،

١- الحنطات أو الطوائف الحرفية

إن الحنطات نتاج للمواقع الاجتماعية والاقتصادي للبلاد الإسلامية، وهي إفراز لحاجة الناس لتنظيم شؤونهم، ولذلك لا امت أعرافها المجتمع الذي نضجت فيه، وأطرت الحرفيين في

ويهدف من هذا المثال إلى التعريف بأسس تنظيم الحنطات المغربية وبأركانها، وكيف حطمت التنظيمات الجديدة والسوق الحرة هذه الأركان. وستبرز أدوار الحنطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأيضا التنظيم المجالي للحرف بالمدينة وتحولاته في مرحلة الحماية، وسنتطرق لدى تمسك الحرفيين بنظام الحنطة. ودور المعمرين في تمكين التنظيم التقليدي للحرف،

عملهم وفي علاقتهم بالربانن. وقد بنيت الحنطة على الضمير المهني. وانتبت فيها النعمة الفردية لأنها تعمل للصالح العام. وتستمد روحها من وحدة الامة الإسلامية .

تعريفها: ان الحنطات هي الإطار المنظم للحرف، وتتكون من مجموع المعلمين والعمال والمتعلمين الذين يتعاطون في المدينة مهنة واحدة صناعية أو تجارية في الأطرزة أو في الأسواق . وبذلك فإنها الإطار القاسوني الذي يتتعل فيه الحرفيون. ويوحد بينهم لندفاع عن مصالحهم وحل مشاكلهم، وقد لاحظ ماسينيون Massignon أن الحنطات لا تضم إلا الأشكال التقليدية للعمل. وبالتالي لا تشمل كل الحرفيين الموجودين بالمدينة . ويمكن اعتبار ذلك من ضمن تحولات الحرف في مرحلة الحماية: لأن الحنطات كانت قبل ١٩١٢ تشمل كل الحرفيين؛ وكانت كل الأنشطة الاقتصادية بالمدينة موزعة بين الحنطات . وقد يكون ماسينيون استند في استنتاجه إلى ما استجد من حرف في عهد الحماية. حيث لم تُنظم المهن الجديدة - التي نشأت مواكبة للوجود الاستعماري: في الحنطات، أو اعتمد على بعض الحرف التي لم تكن تدرج تاريخيا ضمن الحنطات وكانت تشكل استثناء . ويتعلق الأمر بحرف يمكن أن نعتبر هامشية أو وضعية كالمنحمين والسحرة، وأصحاب الخمارات والنساء القوابل، كما أن رجال المخزن كانوا لا يعرفون تنظيمًا حرفيًا بالرغم من سمو عملهم^{١١}. ويمكن إيجاد تبرير استثناء هذه المهن من الحنطات في كونها غير شرعية تتنافى مع مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي اضطلع به المحتسب. أو لأنها لم تكن مرتبطة بالأسواق والزبائن كما هو الحال بالنسبة لرجال المخزن.

وانحال أن الحنطات تنظم الشؤون الاقتصادية. ونرحح أن يكون استثناء ماسينيون لبعض الحنطات يشمل تلك التي كانت تدرج سابقا ضمن الحنطات وليس لتلك التي لم يسبق لها ان وجدت بها.

تنظيمها. كان الدخول للحنطات مقفنا لتلافي البطالة، ولتوفير عمل لكل حرفة^{١٢}. وفي الانضاء فيها ضرورة تقديم صامن يعوض الزبائن في حالة ارتكاب الحرفة لأي مخالفة، الشيء الذي أسهم في توازن الحرف وحماطها على نفس عدد الحرفيين. تقريبا. لقرور طويلة. ولأن «المعلمين» كانوا على علم بحاجيات الأسواق من الحرفيين الحد. فاهم كانوا يحتاطون حتى منح صامنهم لشخص جديد لتفادي البطالة. لأن الضامنين كانوا يتمتعون من الكمال بلا ثرو ولا يعطون ضمانتهم إلا لعمال مستقيمين كماة فكان لا بد أن يكون المرء معروفا ليزاول حرفة بالمدينة. أو مقبولا في جمع معروف^{١٣}. وكان الشخص الراغب في الانضمام إلى حنطة ما إما أن يضمن من طرف الأمين نفسه. أو بتكفل به شخص مسقر بالمدينة أو بالحنطة منذ مدة طويلة. ووجد أسلوب آخر للضمان يتمثل في الضمان الجماعي لمجموعة من الحرفيين الاعراب عن المدينة. بعضهم لبعض لكن بدا التراجع عن هذا الإجراء في مرحلة الحماية. فلم يعد شرطا ضروريا للعصوية بالحنطة^{١٤}. بل إن العمل في مختلف القطاعات أصبح مباحا لكل داعب في ذلك في ظل النظام الرأسمالي الذي من أهم أسسه النزعة الفردية.

ولتنظيم العمل. كانت جل الطوائف الحرفية تتخذ من يوم الجمعة عطلة. باستثناء أصحاب الحمامات والحمامة والخبايرين الذين كانت نهم مناسبات خاصة للتوقف عن العمل^{١٥}. وتتحد كل الحنطات الأعياد الدينية يوم عطلة.

بحضور أمن الحنطة وهذلي يحرران عمود البيع. وماخذ المسؤول عن الضرائب عسر التمن وهذه المواد المباعة بواسطة الدلال تباع بالتسيط من طرف أصحاب المحلات أو من طرف صناعاتها أنفسهم

وكانت الحنطة مؤسسة شبه عموميه بها كانت تقدمه من خدمات للمجتمع، فقد كان فرادها يقومون بالتوزيع وينظمون العمل لصالح الاضرحة والمساعد. وأيضاً في حالة الميصابات أو غيرها من الظروف التي تقتضي الإغاثة وتقديم العون^{١١٢}. وكان للحنطات دور سياسي هام وقوة اجتماعية كبيرة. ويكفي للتدليل على ذلك اسنحصر تورة الدباغين بناس ورفصهم مبايعة السلطان الحسن الأول إلى حين رفع المكوس عنهم وتحقيق مطالبهم.

التنظيم المجالي للحرف

خضع توزيع الحنطات على مجال المدن المغربية لنفس قواعد تنظيم المجال في المدن الإسلامية. وأشار ماسينيون إلى استقرار التوزيع الطبغرافي للحنطات في المدينة الإسلامية. وحدد مراكز ثابته فيها. وهي مكان المادلة، والقيصرية، وسوق الغزل، والمدرسة. وخارج المدينة توجد آقران الأجر والمجازر ومطاحن الزيت والحبوب^{١١٣}. غير أن هذه التوابت تختلف من حيث أهميتها تبعاً للمهام التاريخية للمدينة. ولطبيعتها الاقتصادية ككونها مدينة فلاحية أو تجارية أو علمية أو عاصمة سياسية.

وبإلقاء نظرة على التوزيع الطبغرافي للحرف على مجال بعض المدن المغربية نتأكد ملاحظات ماسينيون بشأن ثوابت المدينة الإسلامية. بحيث يشكل المسعد المحور الذي تنظم حوله الأسواق. مع مراعاة النفاوة وعدم الارعاح في الحرفة ذلك أن الأسواق المحصنة لبيع الأشياء الرفيعة تقارب

كان جميع الحرفيين الدين يمارسون نفس المهنة منضوين في الحنطة. ولم يكن يوجد بينهم تراتب طبقي واضح. مما ينفي عن الحنطة أن تكون مؤسسة للاستثمار واستغلال أرباب لورشات للحرفيين العاملين معهم. ونادراً ما لم يكن المعلم يتنقل بنفسه إلا في بعض الحرف التي أطلق عليها لوطورنو اسم الحرف الأرستقراطية^{١١٤}. ومع ذلك. فإن العديد من الحرفيين يعملون بأنفسهم حتى داخل هذه الحرف. فلم يكن يوحد بالحنطات العمل المجهول الاسم الذي يجعل الحرفي الخدام. يحول من فرد إلى رقم^{١١٥}. إلا مع مرحلة الحماية وما رسخته من أساليب النظام الرأسمالي بالمغرب.

وفيما يتعلق بأسلوب العمل. لم يوحد بالطوائف الحرفية. ما يسمح بالقول بأن المنافسة كانت تطبع سلوك الحنطة. فالأدوات كانت تستعار بين دكان وآخر. والورشات تكاد تكون متشابهة بحيث لا يبدو أن هناك رغبة في أن يتميز معلم عن غيره بأن يوسع محله. وهذه كلها عوامل مساعدة ليعيش الجميع مؤمنين ضد المنافسة وضد الاحتكار^{١١٦}. وتظهر عدم المنافسة بين الحرفيين في تحديد الأميين لأسعار المواد الأولية ولتتم البيع أيضاً^{١١٧}. وكانت هذه المبادئ تعاكس أسس النظام الرأسمالي المركز على الحرية الاقتصادية والمنافسة. فتسهورت بذلك الحنطات وتضرر الحرفيون الدين لم يستطيعوا تكيف نمط إنتاجهم مع الحاجيات الجديدة للسوق.

أدوارها الاجتماعية والسياسية: لقد خضعت الحرف للعديد من الكلف والضرائب. فكان كل الحرفيين يؤدون العشر مما ينتجونه. ولم يكونوا يبيعون منتجاتهم مباشرة. بل كانت كل المواد المصنوعة «تباع بالميزاد العلني بواسطة «دلال»

المسجد، فُؤُجِدَ بِأَنْقَرَبَ مِنَ الْمَسْجِدِ قَسَارِيَةِ التُّوبِ وَالْحَرِيرِ وَسُوقِ الْعُطَارِينِ وَالْخِيَاطِينَ وَغَيْرِهِمْ. وَقَدْ تَمَّ اسْتِنَا. بَعْضُ الْحَرْفِ الرَّفِيعَةِ لِأَسْبَابٍ دَيْبِيَةِ لِأَنَّهُمَا كَانَتَا مِنْ أَحْبَاصِ الْيَهُودِ . وَانْتَشَرَتِ الْأَسْوَاقُ الْمُنْتَخِطَةُ أَوْ الَّتِي تَسَبَّبَ إِزْعَاجُهَا لِلْسَّكَّانِ عِيدًا عَنِ الْمَسْجِدِ. وَانْتَضَمَتِ الْأَسْوَاقُ الْمُنْتَخَصَّةُ فِي تَحْوِيلِ وَصْنِ الْأَدَوَاتِ الْعِلَاقِيَةِ فِي أَطْرَافِ الْمَدِينَةِ، بِسَبَبِ صَعُوبَةِ تَوَعُّلِ الدُّوَابِّ بِأَحْمَالِهَا فِي دُرُوبِ الْمَدْنِ الْعَتِيقَةِ الضَّبْقَةِ.

وَعِلَاقَةُ عَلَى تَحْكُمِ الْعَامِلِ الدِّينِيِّ فِي تَوْرِيعِ الْحَنْطَاتِ عَلَى الْمَجَالِ الْحَرْفِيِّ لِلْمَدِينَةِ. فَقَدْ تَحَكَّمَتْ طَبِيعَةُ الْحَنْطَةِ فِي مَوْقِعِهَا. وَيَرْتَبِطُ هَذَا الْعَامِلُ بِضَرُورَةِ تَجَمُّعِ الْحَرْفِيِّينَ فِي أَقْرَبِ مَكَانٍ مِنَ السُّوقِ الَّذِي يَتَرَدَّدُونَ مِنْهُ بِالْمَوَادِّ الْأَوَّلِيَةِ. وَدَلَّكَ لَصْنُ وَسَائِلِ الْمَوَاقِلَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَتِمُّ بِوَاسِطَةِ الدُّوَابِّ. فِي حِينٍ لَمْ يَعُدْ فِي مَرَحَلَةِ الْحَمَايَةِ. بَفْعَلِ تَطْوِيرِ وَسَائِلِ الْفَيْقَلِ. هَذَا الْمَشْكَلُ مَطْرُوحًا، مِمَّا فَسَّحَ الْمَجَالُ لِانْتِشَارِ الْحَرْفِ فِي أَمَاكِنَ مُخْتَلِفَةٍ بِالْمَدِينَةِ.

قَدْ تَكُونُ الرَّغْبَةُ فِي تَعْمِيمِ نِطَامِ الْحَنْطَةِ وَرَأً. تَجَمُّعِ الْحَرْفِيِّينَ بِأَسْوَاقٍ مُحَصَّصَةٍ: لِأَنَّ ذَلِكَ، إِضَافَةً إِلَى سَهُولَةِ التَّزْوُدِ بِالْمَوَادِّ الْأَوَّلِيَةِ. يُمْكِنُ الْأَمِينَ مِنْ مَرَاقَبَةِ كُلِّ أَعْصَاءِ الطَّائِفَةِ الْحَرْفِيَةِ. وَهَكَذَا وَجِدَتْ أَسْوَاقُ السَّكَّانِ وَالْخِيَاطِينَ وَالنَّحَّارِينَ وَالْأَزَالَتِ الْعَدِيدِ مِنَ الْأَمَاكِنَ بِالْمَدْنِ الْمَعْرِيَةِ - نَحْدَ الْآنَ- تَحْتَضِرُ نَاسِمَاتِهَا دَالَةً بِهَا عَلَى ذَلِكَ التَّنْظِيمِ. الَّذِي لَمْ يَجِدْ عَمَّا هُوَ مَعْرُوفٌ بِالْمَدْنِ الْإِسْلَامِيَةِ. أَمَّا فِي مَرَحَلَةِ الْحَمَايَةِ وَبِدَايَةِ الْعَمَلِ حَارِجِ الْحَنْطَةِ. فَإِنَّ هَذَا التَّوْرِيعَ الْحَرْفِيَّ لَمْ يَعُدْ مُحْتَرَمًا فِي كُلِّ نَحْوٍ الْمَدِينَةِ. وَإِنْ بَقِيَ فِي الْمَدِينَةِ الْقَدِيمَةِ. فَإِنَّ الْأَحْيَاءَ الْجَدِيدَةَ ضَمَّتْ حَرْفًا لَمْ تَدْمِجْ بِالضَّرُورَةِ ضَمَّنَ الْحَنْطَاتِ وَبِالنَّالِيِّ فِي

أَسْوَاقِ الْحَرْفِيِّينَ. كَمَا أَنَّ وَجُودَ الْأَوْرَبِيِّينَ بِالْمَدِينَةِ وَعَمَلُهُمْ بِالْعَدِيدِ مِنَ الْمَهْنِ حَارِجِ الْحَنْطَاتِ. وَتَمَرُّكُزُهُمْ بِأَمَاكِنَ مُتَفَرِّقَةٍ بِالْمَدِينَةِ خَرَقَ هَذَا التَّنْظِيمَ بَلْ إِنَّ الطَّرُوفَ وَالزِّيَافِينَ وَالْمُسْتَمَرِّينَ الْجَدِيدَ بِالْمَدِينَةِ فَهَضَمُوا تَعْيِيرًا فِي الْوَسْطِ الْاِقْتِصَادِيِّ وَفِي التَّنْظِيمِ الْمَجَالِيِّ هَاضَمَ التَّوْرِيعَ لَطَبْعًا فِي لِلْحَرْفِ وَالنَّحَّارِ يَسْطُمُ وَفِي تَوَالِدِ السَّكَّانِ الْحَصْرِيِّينَ وَانْسَاءِ التِّيَارَاتِ التَّجَارِيَةِ .

أَفْرَرَتْ مَرَحَلَةُ الْحَمَايَةِ أَسْوَاقًا جَدِيدَةً خُتِلَتْ فِيهَا حُلُّ أَنْوَاعِ الْبَضَائِعِ. لِأَنَّ الْمَحْدَدَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَتَحَكَّمُ فِي التَّجَمُّعِ تَعَيَّرَتْ بِتَطْوِيرِ وَسَائِلِ الْفَيْقَلِ وَالْاِقْتِصَادِ الْمَحَالِيِّ الَّذِي عَرَفَتْهُ الْمَدْنُ. فَحَلَقَتْ بِالْأَحْيَاءِ الْجَدِيدَةِ أَنْشِطَهُ تَجَارِيَةً كَادَتْ تُشْكَلُ مَدْنًا صَغِيرَةً مُسْتَقِلَّةً^{١١١}. وَطَهَّرَتْ بِهَا أَسْوَاقَ نَافِئَتِ الْأَسْوَاقِ التَّقْلِيدِيَةِ بِالْمَدِينَةِ الْقَدِيمَةِ. أَدَّ تَوَفَّرَتْ بِهَا كُلُّ الضَّرُورِيَّاتِ. وَأَصْبَحَ سَكَّانُهَا لَا يَتَوَحَّهُونَ إِلَى الْمَدِينَةِ الْقَدِيمَةِ إِلَّا لِشُرَاءِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي نَمْتَقِرُ إِلَيْهَا أَحْيَاؤُهُمْ.

أَرْكَانُ الْحَنْطَةِ

لَمْ تَكُنِ الطَّوَائِفُ الْحَرْفِيَّةُ تَسْتَنْدُ إِلَى قَابِلٍ مَكْتُوبٍ يَنْظِمُ شُؤْنَهَا. بَلْ أَطْرَتْهَا مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْأَعْرَافِ تَخْتَلَفُ مِنْ مَنَاطِقَةٍ إِلَى أُخْرَى. بَلْ وَدَاخِلَ نَفْسِ الْمَدِينَةِ بَيْنَ الْحَنْطَاتِ^{١١٢}. وَكَانَ هَذَا الْعَرَفُ «أَسَدَ قُوَّةٍ مِنَ الْأَنْظُمَةِ الْقَانُونِيَّةِ. إِذْ يَعْرِفُهُ الْجَمِيعُ وَيَقْبَلُهُ بِدُونِ نِقَاشٍ^{١١٣}. لِأَنَّ الْأَعْرَافَ نَاتِجَةٌ عَنِ اتِّفَاقِ الْحَرْفِيِّينَ. الَّذِينَ كَانُوا يَحْرُرُونَ عَقُودًا عَدْلِيَّةً تَنْظِمُ حَنْطَتَهُمْ. وَتَصْبِيحُ عِلَاقَتَهُمْ بِالْمَخْزَنِ^{١١٤}. يُمْكِنُ أَنْ نَسْتَشْفَ مِنْ هَذَا الْاِسْلُوبِ فِي صِيَاقَةِ الْأَعْرَافِ. أَنَّ الْحَنْطَاتِ عِبَارَةٌ عَنْ نَوْعٍ مِنَ التَّسْيِيرِ الذَّاتِيِّ لِلْحَرْفِ قَانَمٍ عَلَى مَبَادِيٍّ دِيمَقْرَاطِيَّةٍ. تَرْتَكِزُ الْأَعْرَافُ الْمُنْظَمَةُ لِلْحَرْفِ عَلَى أَسَسِ

تعويض الثمن العدل بالسوق السوداء. كما أن إدارة الحماية لم تكن تهتم بالحفاظ على هذا المبدأ الذي تجاوزته الظروف الاقتصادية. ويظهر أن الثمن أصبح يخضع لمقاييس جديدة. ففتح عن ذلك أن أصبح التحكم فيه في إطار نظام الحنطة غير ممكن. وبذلك لم تعد الحنطة تسير النظام الاقتصادي الجديد الذي تجاوز أحد أهم مبادئها المتمثل في الثمن الموحد.

المحافظة على أسرار العمل: تدهور هذا المبدأ الذي كان من أهم أسس التنظيم الحرفي. إذ كان الحرفيون يحتفظون بـ"مخطط عملهم" في ذهنهم. فلا يسجلون إلا بعض الجزئيات الدقيقة التي يمكن أن يتسوها فكل واحد سره الخاص الذي لا يطلع عليه سوى من يثق به تماما. وعندما يدنو الموت أو الهرم^(١). وقد يكون الحفاظ على أسرار العمل من ضمن العوامل التي حافظت على تماسك الحرف. وحمت أفرادها من البطالة. بحيث أن التاجر أو الصانع لا يمنح أسرار صناعته إلا موارد مع حاجات السوق، ولأفراد من أقاربه. وربما كان ذلك هو السبب في أن بعض الحرف المهمة كانت تتوارثها بعض الأسر^(٢). كما تخصص بعض الحرفيين الغرباء عن المدينة في حرف معينة. لأن الحرفي يستدعي أبناء بلدته. ويعلمهم أسرار الحرفة ويقدم لهم الضمان. لكن التوارث الحرفي لم يستمر طيلة مرحلة الحماية: حيث تقلص عدد الحرفيين المنتمين لمنطقة ما ممن يسيطرون على حرفة معينة. وأصبح احتياط أصول الحرفيين هو السائد^(٣).

ساهمت إدارة الحماية في كسر توارث الحرف بإدخال تنظيمات جديدة. وتعليم الصنائع لكل الراغبين في امتثالها. ولم يعد الحفاظ على أسرار العمل حكرا على «المعلمين». حيث أحدثت المدارس

ثلاثة تعتبر ضرورية لقبام أية حنطة، ويلتزم بها كل الحرفيين، وتتمثل في

مبدأ الثمن العدل: الذي يتحدد في رفض الربا. وضرورة الإضراب في حالة ما إذا كان الثمن غير كاف.

العمل الجيد: الذي يتحقق بالحفاظ على أسرار وصيغ الصناعة.

انتخاب أمين الحنطة والخصوع له^(٤): وكان المحتسب يقر الأمين في منصبه باعتباره أعلى شخصية في التنظيم الحرفي. والمحافظة على تطبيق القواعد الحرفية.

لقد أسهمت هذه المراكز في الحفاظ على تماسك الحنطات وملاءمتها للاقتصاد المغربي المعلق. وضمنت جودة المصنوعات. فلم يحدث في القرون الماضية ما يعطل هذه الأسس. فهل بقيت الأعراف التنظيمية محترمة في عهد الحماية. وبخاصة المراكز الثلاثة؟

الثمن العدل: تدهور هذا المبدأ تدريجيا بسبب تدخل المعمرين في الحياة الاقتصادية. كما أن الاقتصاد أصبح يعتمد على المضاربة التي حطمت روح التضامن. يضاف إلى ذلك أن امتهان الأوربيين لبعض الأعمال التجارية ووجودهم خارج الحنطات كسر وحدة وجود كل الحرفيين الممتهنين لنفس الحرفة في نفس الإطار المهني. فمعرض المعمرون قوايبتهم الاقتصادية التي تترجم لمبادئ النظم الرأسمالي: من حرية المبادرة والتزعة الفردية والمنافسة. عكس نظام الحنطات المؤسس على التوحد في الثمن.

لقد أصبحت كل العمليات التي تتم بين البائع والمشتري تتحد منحى المساومة والأخذ والرد^(٥). ودخلت المنافسة في كل العمليات الاقتصادية وتم

المهنية والورشات النموذجية لتدريس الحرف بطرق عصرية، ومع بداية انتشار التعليم أصبح الالاميد يبيعون التصميم ويرسمون الساذج، في حين أن الحرفي التقليدي يمتلك وثيقته في ذهنه ويحفظ بأسرار عمله^١.

كما أن الظروف المستحدة أوجدت لعدد من الحرفيين خارج الحنطات، فإستاء المدن الجديدة تطلب تكوين حرفيين خارج الحنطات، سواء أكان فيما يتعلق بالاعمال الميكانيكية أم النجارة أم الحدادة، فرفض هؤلاء الحرفيون الاندماج في الحنطات التي لم تعد تشمل إلا الأشكال التقليدية لأنشطة المغاربة، في حين أن المهن التي كان الأوروبيون السبب في وجودها له تدمج في الحنطات^٢، وذلك يتضح دور المعمر في تحطيم هذين الأساسين، وهما لثمن العمل والحناط على أسرار العمل.

الأمين كان لكل حطة أمينها ويتح من طرف اعصابها بالأغلبية، وكان يختار من الأشخاص الأكبر سنا والاكثر احتراما، فتلى سورة العاتحة التي تعد العقد الوحيد لتعيين الأمين مدى الحياة، ووجد على رأس كل الحنطات أمناء، إلا الجزايرين الدين كان يرأسهم العريف^٣، وكان كل أعضاء الحنطة يحصعون لسلطة أمينهم ولشراواته، وينوب عن الأمين في حالة غيابه أو مرضه حليفته.

إن الأمين مسؤول عن توزيع المساهمة المالية بين أعضاء الحنطة في شراء هدية للسلطان، كما يجمع الضرائب لأمين المستماد ويراقب حوذة المصنوعات، وله الحق في إنلاف الفساد منها ويرحر المحالفين لأعراف الحنطة، وكان يساعده حرفيان أو ثلاثة، ويحكم في الخلافات المرتبطة بالحرفة سواء بين الحرفيين أو بينهم وبين

الربانن، وفي حالة عدم الرضا بحكمه كان الأمر يرفع إلى المحتسب^٤، وكان الأمين ينظم هدية حرفية، في المدر التي يقام فيها موسم، يساهم فيها كل أعضاء الحنطة، وكلف بقبول الأعضاء لحدد بعد نجاحهم في الامتحان الذي كان يشرف عليه، وبذلك هموا فته ضرورية للانتحاق بالحنطة^٥، وبعد الواسطة بين الحرفيين والمحتسب، إذ يتقدم إليه رغبات الحرفيين وشكاوتهم

غمر أن الأدوار التي كان يقوم بها الأمين بدأت تصحل، إلى أن أصبح الأمناء مجرد وسطاء مكلمن بتطبيق ونعيد بأقصى سرعة وبأقل ثمن خدمات السحرة، وطلبات التصر والشحسيات د ب النمود^٦، وأصغر الأمناء لا يختارون من أفضل العناصر ضمن مجموعانهم^٧، وخضع الاختيار لمقاييس أخرى، تتمثل في قابلية الأمين لتوفير خدمات أكثر للمحرر، وتسجير الحرفيين لتقديره هذه الخدمات وصمان تنفيذها

لم يعد لأمين يتحكم في توزيع العمل والمواد الأولية بين أفراد الحنطة، فأصبحت عملية التوزيع من اختصاص غرفة التجارة ومؤسسات أحدثتها إدارة الحماية، مما جرد الأمناء من المهام التي أنيطت بهم تاريخيا، فصاروا مجرد هياكل فارغة من محتوياتها ومحددة من أدوارها التاريخية، فهل تمكنت سنوات الحماية من تحويل الأسس الأخرى للتنظيم؟

المحتسب: هو القيم على الحسبة، التي تعتبر من أقدم الخطط التي قامت عليها أركان الدولة الإسلامية، وترتكز في مبدئها العام على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويظهر من خلال هذا المبدأ تساعة المهمة التي أنيطت بالمحتسب، لكن القوانين الوضعية حاولت تحديدها فيما ظهر من

ملطف الحرفيين^{٣٣}، كما جُرد من مهمة مراقبة أدوات الوزن. إذ أصبحت جل المكاييل والموارين تحلب من أوربا^{٣٤}.

وجرد ظهير^{٣٥} ٨ أبريل ١٩١٧ الصادر في تنظيم البلديات، المحتسب من العديد من اختصاصاته لصالح رئيس المصالح البلدية والباشا لقايد الذين منحت لهم كل السلطات المهمة بالمدينة، والتي كانت تدخل سابقا ضمن مهام المحتسب الذي أصبح بموجب هذا الظهير مجرد مستشار للباشا^{٣٦}، فوجد المحتسب نفسه محروما من امتيازاته، والحنطات من أمنائها، فبقيت بدون مرسد^{٣٧}، كما انتزع الباشا جزءا آخر من اختصاصات المحتسب، تمثل في سلطة الموافقة على الاحكام واصدارها، وما يتعلق بالعقاب^{٣٨}، وأحدثت العديد من الأساليب الإدارية لتنظيم الحرف. فصر المحتسب عاجزا عن مواكبتها، ومن بينها سياسة الاقتصاد الموجه، وإنشاء مصلحة مراقبة الأسعار بالإدارة البلدية. ومن التنظيمات الجديدة التي أخلت بمهمته انتخاب مندوب للحرف في مجلس الحكومة.

وعموما، فقد أحدثت إدارة الحماية وظائف ومؤسسات جديدة قلصت من مهام المحتسب الذي وجد نفسه وسط اقتصاد حر، فصعب عليه الحفاظ على امتيازاته التاريخية، التي اكتسبها في ظل اقتصاد مغلق ومنظم بدقة تبعا لحاجيات محدودة لزبائن معينين، ويتدخل الزبائن والمستمرين والإدارة الأجنبية تغيرت هذه الأسس. فتبدل وضع المحتسب من سيد التنظيم الحر في إلى «مجرد موظف بلدي مكلف بمراقبة الحنطات والحرف التي يعيش أصحابها من تجارة التقسيط للمواد العدائية والمواد الضرورية ويراقب شموما أعمال الأمنا. وفي النهاية فالمحتسب يضع

المناكر - وليس له أن يبحث فيما خفي منها^{٣٩}، ولم يكن المحتسب يستمد أحكامه من نظريات اقتصادية أو جهاز تشريعي دقيق، بل اعتمد على مبادئ الإسلام واجتهاده الشخصي وبعض وسائل الاكراه التقليدية، إضافة إلى لجوئه لسلطة الباشا إذا ثار أحد على قراراته^{٤٠}، وعموما فقد أنيطت بالمحتسب مهام متعددة يمكن إجمالها «اعتمادا على ما ورد في بعض المؤلفات في:

السوق؛ سهر المحتسب على ضمان أخلاقيات التبادل التجاري. بعدم الضرر بالتجار أو المستهلكين. فكان يراقب الموارين والمكاييل والغش والاحتكار، ويراقب جودة المصنوعات، ويتصل في الخصومات.

في المجال الأخلاقي والديني؛ يمنع الدعارة والغناء والخمر، ويأمر بإقامة الصلاة.

في المجال الصحي؛ يراقب «الأطباء»، ولا يمنحهم رخصة مزاولة المهنة إلا بعد امتحانهم، ويسهر على النظافة داخل الحمامات^{٤١}.

وقد لخص ابن زيدان مهام المحتسب في أنه كان مكلما بما تقوم به اليوم البلديات وإدارتا الصحة والأمن العام^{٤٢}، ويتبين من النص المهام التي كان يزاولها المحتسب من جهة، ومن جهة أخرى تجريده من هذه الاختصاصات لصالح الإدارات التي أحدثتها الإقامة العامة

أزالت القوانين الإدارية التي سنتها الإقامة العامة للمحتسب أهم اختصاصاته، واقتصرت تدخله في المجال التجاري على تحديد التسعيرة، وأزيلت عنه مهمة الفصل في الخصومات التجارية، بموجب ظهير شريف صدر بإنشاء محالس لفصل الخصومات بين أرباب التجارة والصناعة ومستخدميهم، وانتخب أعضاء هذا المكتب من

التسعيرة ويحدد ثمن البيع بالتفصيل للمواد الضرورية^{١٠}، وبذلك لم يبق للمحتسب إلا سلطة تانيه سرفية. وغدت سلطته تمارس على السكان لمغارة فقط.

هكذا يتبين من خلال تتبع الوضعية التي انت بها الأسس المنظمة للحرف أن الحرف عرفت في عهد الحماية تحولات كبرى. وقد أساء هذا الاحلال في الحسد الحرفي لوضعية الحرفيين. وعمق أزمهم. ولعل نظام الحنطات عن اتحاد الفرارات المنظمة للحرف. خلقت إدارة الحماية جهازاً تنظيمياً حديثاً لتسيير الحرف.

٢- الأجهزة الجديدة للتنظيم الحرفي

أ- مبررات إدارة الحماية لإعادة تنظيم الحرف

استندت الإقامة العامة على عدة تبريرات اعتبرها متالفة في نظام الحنطة لتعيد هيكلته وهو اساليب أكثر ملائمة للواقع الاقتصادي الجديد. ومنها اعتبارها التنظيم الحرفي التقليدي يخدم اقتصاداً مغلقاً ويعرقل المبادرة الفردية؛ لأنه يخضع لروح الجماعة وما تمليه الأعراف المهنية. الشيء الذي يحد من إمكانية الإبداع ويجعل الحرف متوارثة، لا تعرف تطور في أساليب الإنتاج. واعتبر المعمرون أن فرنسا اضطلعت بحماية المغربي من نمسه وإيقاد لتقاليد المغربية العنيفة التي لا تزال تعيش في قلوب الحرفيين المسبيين من التدهور والفسيان. وبارتكارها على إيقاد الحرف من التدهور وبنيها. قامت بدعم الحنطات وإعطاء الحرفيين المرجعية الضرورية لتحسين إنتاجهم. عبر إلغاء بعض التأثيرات الأخنية التي بدأت تلف حصان الحرف

والواقع أن هدف إدارة الحماية من إعادة تنظيم الحنطات، هو إبعاد الحرفيين عن تنظيم

النقابي. بأن تحقق لهم الحنطات كل المساندات اللازمة، من عمر وتعاضد ودفاع عن المصالح ومنح القروض وشراء المواد الأولية. لأن نظام الحنطة يمكن حكومة الحماية من توجيه أنشطة المغاربة، ويقلص إلى الحد الأدنى الخلافات الاجتماعية بين أرباب العمل والعمال الذين تتأطروهم الجيد وتعليمهم... يستفيدون من الاستقرار الاجتماعي الذي سيكون أفضل صامناً لنا ضد الانتماضات في أوقات الأزمات الاقتصادية والسياسية^{١١}. كما اعتبر المعمرون أن الحنطات غير مؤهلة لتسيير الحرف في ظل النظام الجديد الذي أحدثوه لأنها كانت مكيفة مع اقتصاد مغلق. فصارت غير قادرة على قيادة الحرف المغربية لموكبة لإيقاع لاقتصادي للمرحلة^{١٢}.

كل لأسباب السائفة الذكر جعلت إدارة الحماية تبادر إلى إعادة تنظيم الحرف من أجل السيطرة عليها، وإبعاد الحرفيين عن لعمل البقائي خاصة بعد أن بدأ بعض المغاربة يتطلعون للإصواء في التظيمات النقابية، بل أن منهم من تضامن مع الأوروبيين في الأصوات^{١٣}.

ب- مصلحة الحرف والفنون الأهلية

كان الهدف من خلق مصلحة الفنون الأهلية هو مرافقة الإنتاج الفني وإيجاد منافذ لتصريف منتجاته^{١٤}. وتكلمت المصلحة بتشجيع الحرف التقليدية بالبحث عن "حسن الحرفيين لتلقي معارفهم لعدد من المعلمين، ونظمت المعارض والمباريات، وفتحت ورشات تابعة للدولة، وأسست متاحف في المدن الكبرى بالمغرب. وتجلت أهم خطواتها في وضع قائمة للحنطات، ونشر مدونة لزراني. وضمان حماية الإنتاج وحوادثه. بواسطة هذه الخدمات تمكن هذا الجهاز من

الحصول على المواد الأولية، وساعده على دراسة
تكلمة الإنتاج. وتهيئ بعثات بهدف التصدير.
وتضمن بواسطة علامة المغرب ARMAROC
التي توضع على الأدوات المصنوعة أن الإنتاج
الحرفي مصنوع بطريقة خالية من الغش. ولتعريز
مهامها كانت تتوفر على عدد من الوكالات في
الخارج^{١٠١}، وكانت تحصل للحرفيين على الطلبات
التي يقومون بإنجازها

وهكذا، فإن المؤسسات الثلاث التي خلقتها
إدارة الحماية استطاعت أن تحد نسيا من أزمة
بعض الحرف، فأوجدت لها منافذ لبيع منتجاتها.
لكن الحرفيين المغاربة لم يستفيدوا كثيرا من
الأرباح المهمة التي كانت تحصل عليها هذه
المصالح من بيع المنتجات الحرفية، لأنهم كانوا
مجرد مأجورين تابعين لها.

واسست الإقامة العامة مؤسسات جديدة
لتجميع جهود الحرفيين ولتسهيل التعامل معهم.
سواء بتعليمهم طرقا عصرية في الإنتاج أو
بتجميعهم في بعض التعاونيات التي يمكن اعتبارها
بداية بديل عن التنظيم الحنطي، فما هي اهم
هذه المؤسسات؟

هـ- الورشة النموذجية

خلقت مصلحة الحرف والعنون الأهلية
مجموعة من الورشات النموذجية لتكوين
الحرفيين. فشكلت طريقة جديدة لتعليمهم أسرار
المهن. وبواسطة تم ضرب مبدأ الحفاظ على
أسرار العمل. فوضع مخطط يمتد من سنة ١٩٤٨
إلى ١٩٥٢ لتأسيس مجموعة من الورشات
النموذجية في بعض الحرف، كالنسيج والخرف
وصناعة الأحذية وغيرها. ومن اهم أهدافها تمكين

إنقاذ بعض الحرف الفنية. فاستعادت حيويتها
واسترجعت العديد من التقنيات التي كانت تنجه
إلى الركون في زاوية النسيان^{١٠٢}. وبذلك عوض هذا
الجهاز المخزن التقليدي في السهر على تنظيم
الحرف^{١٠٣}.

ج- المكتب الشريف للمراقبة والتصدير

أسس سنة ١٩٣٢ بهدف إيجاد أسواق خارجية.
لذلك عمل على التعريف بالمنتجات الحرفية المغربي
بالخارج. واستغل كل المعارض الدولية ليشترك فيها
الحرفيون، مما أدى إلى نتائج جيدة بتعرف بعض
الدول الأجنبية على المنتج الحرفي المغربي. الذي
كانت تحل أصالته.

لم يشمل البحث عن الأسواق الخارجية كل مواد
الصناعة التقليدية. بل ركز على الحرف ذات
الطابع الفني التي عملت إدارة الحماية على
إحيائها والنهوض بها من ذراعي ومطرزات
وبحاسيات، ورغم مجهودات هذا المكتب في إيجاد
أسواق، فإن ما تحقق من نتائج كان محدودا؛ حيث
"لحد الآن [١٩٣٧] لم تجد منتوجات الصناعة
التقليدية المغربية إلا منافذ صغيرة في البلدان
الخارجية"^{١٠٤}. إضافة إلى أن المجهودات لم تشمل
كل الحرف. لأنه كان من المستحيل إنقاذ بعضها،
لتجاوز المخترعات له. كما أن المساعدات في تسويق
المواد الحرفية لم تشمل كل الحرفيين بل همت فئة
منهم فقط

د- الوكالة الحرفية المغربية

تم تأسيس هذه الوكالة سنة ١٩٣٨^{١٠٥} بهدف
تشجيع الحرف. وتعتبر مؤسسة تجارية وإدارية في
أن واحد. ويكمن دورها في تشجيع بيع المواد
الحرفية المغربية، بإقامة علاقة دائمة بين الزبون
والحرفي. وتحلب للصانع الطلبات وتسهل له

الحرفيين من التدريب على استعمال أدوات واساليب عصرية في العمل، وأيضاً تسيير الورشات للنموذجية بتقنيات احاب تاعين لمصلحة المهن والحرف المعربية .

لضمان تحقيق هذه الورشات للأهداف لمسطره فان مصلحة المهن والحرف المعربية عملت على مراقبتها بشكل مستمر، بواسطة تقارير شهرية أعدها رؤساء الورشات، وتصنفت معلومات عن التحفيزات والعمل والامتاج وعدد الحرفيين والصعوبات التي تواجهها، ثم اقتراحات رئيس المسغل للحلول التي يراها ضرورة للسهووس بالورشة .

و التعاونيات: كان تنظيم الحنطات قبل عهد الحماية يتضمن في أعرافه مبادئ تعاوية. لكن دون وعي بضرورة تطوير هذا التنظيم بأساليب عصرية تضمن إنتاجية مرتفعة، وإدراكا من اءاره الحماية للسلبيات الناجمة عن تفرق الإمكانيات وأدوات الإنتاج والعمل تم التفكير في توحيد مجهودات الحرفيين في تعاويات، نطق على الورشات النموذجية التي سبق خلقها.

أكد احد المهنيين بالمحال الحرفي على ضرورة استغلال المؤرور التقايف المعربي في هذا المحال، وعلى انه يجب أن نستعمل للعمل التعاوني العناصر التي لازالت موجودة لدى السكان الأهالي ولأجل أن تحدث القطيعة، وللمرور من القديم إلى الجديد ومن المعروف إلى المجهول، لن تكون إلا الإحيائيات للتربية لتعاوية، يجب اءمال المصطلحات الأوربية، وخلق مؤسسات لا تحمل اسم تعاويات، بل تدعى «الجماعة» ، وما التشديد على هذا النهج إلا لكسب المغاربة ولتحسيسهم بأنهم يعملون في إطار متوارثة

لقد خلفت هذه التعاويات لأجل توحيد

المجهودات الذاتية للأعضاء، وتصمن المحطم التنظيمي دعم التعاويات بواسطة التقنيات المتاحة بالورشات النموذجية، وكان من المقرر تميم النظام التعاوني لنمل كل الحنطات، وذلك بهدف «نكويس تجمعات قوية يمكن الحرف التقليدية من أن تجرب حظها...» في نهو التحولات الضرورية بين شكلين اقتصاديين وهكذا يمكن أن يتأسس بعض التوارن بين قطاع صناعي في طور النمو وقطاع حرفي تستعيب مستحاثه لخصائص محددة

شجعت إءاره الحماية الحرفيين المنصوين في التعاويات، ومنحتهم إمكانيات استعمال الأدوات المتاحة بالورشات النموذجية، وفتح في وجههم الورشات النموذجية لتحصل لهم الأنفة مع الآلات العصرية، وليصلوا في المستقبل إلى اقتناء الأدوات الضرورية للتحفير العصري لحنطاتهم، في حين يقتصر دور الورشات النموذجية على التكوين المهني .

منحت الدولة للحرفيين القروض اللارمة لسراء أدوات العمل، وعملت على مراقبة التعاويات، لكون «التحربة أثبتت أن مساعدة الدولة للحرفيين مالبا، ينتج عنها خطر قتل روح المبادرة، إذا لم يكن هذه المساعدة مقينة» .

حلاصة القول، إن عوامل متعددة أسهمت في التراجع عن التنظيم التقليدي للحنطات، منها ما يرسط بالقوانين التي سنها المعمرون، ومنها ما يرتبط بطبيعة الاقتصاد الرأسمالي.

إن الغزو الاقتصادي الرأسمالي للمغرب بأسسه وفوائيه وصانعه تحاوز بعض مبادئ الحطة، التي لم تستطع مواكبة التطور الاقتصادي الحديد المخالف للأسس التي قامت عليها كما أن المتجاف الحديد واستعمال التقنيات العصرية في

وإذا كان تحول الحطّات عامة مسألة طبيعية نتيجة المرور من الطور الحركي إلى التطور الصناعي ومن الاقتصاد المطلق إلى الاقتصاد الرأسمالي المنتج، فإن تحولها في المغرب ذو خصوصية تتمثل في تدخل العنصر الأوربي، حيث لم تكن نتيجة تطور داخلي في الاقتصاد المغربي، بل إن هذه التحولات والقوانين المنظمة لها فرضها المعمرون على المجتمع المغربي، وهو ما انعكس على تطور المغرب المستقل: ذلك ما عبر عنه الأسناد العروبي بقوله: «يجب فقط تسجيل الحقيقة التالية، حتى يستمد منها في كل تحطيط تمثيل، وهي أن المجتمع المغربي حطاً بعض الخطوات على درب التطور الحديث ثم توقف، فلم يكتمل استعداده لاستيعاب مبادئ وقيم الحياة العصرية»^٦.

الإنتاج قليل من تكلفة إنتاج البصائع، فلم تستطع المتحات التقليدية المصنوعة في ظل نظام الحنطة الصمود أمام منافسة البصائع العصرية فتقلص عدد الحرفيين المنظمين وفق مبادئ الحنطة، لأنهم وحدوا أنفسهم عرضة للبطالة فتقلّى عدد منهم عن عملهم لصالح المهنة الجديدة التي خلقت مواكبة للحد الاستعماري بالمغرب، ونتج عن هذا المد الإمبريالي أزمة العديد من الحرف وفناء ما لم يعد معها يستطيع الصمود. كما حدثت أزمة للحرفيين لأن مصالحهم لم تعد مشتركة ولأن السوق الحرة فتحت باب المنافسة على مصراعيه. ومع كل الإصلاحات التي أدخلت على الحرف في اتجاه مكنتها، فإنها لم تستطع مواكبة تطور وسائل الإنتاج وتراكم رؤوس الأموال عند المستثمرين العريين

مواضع وأبحاث البحث

٦ - لوفورنو (روحي) فاس فيل الحماة ترجمه إلى لغوي محمد حجي ومحمد الأحصر، دور العرب الإسلامي ١٩٩٢ ج ١ ص ٣٢٢-٣٢٣

٨ - Baumont (Guy), L'avenir des corporations artisanales au Maroc: l'exemple de Meknes. Ecole Nationale d'Administration - mémoire de stage hiver 1949 p 124

٩ - Ibid. p. 92

١٠ - نظر هذه الحرف منذ لوفورنو (روحي)، فاس فيل الحماة، ج ١، ص ٥١٣

١١ - عسه، ج ١، ص ٥٢٣.

١٢ - فتحة (محمد)، معطيات عن الطائفة الحرفية بمغرب ما قبل الاستعمار، ص ١٢.

13- Daroudier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes, op. cit. p 21

14 - Massignon, Enquete, op. cit. p 92

15 - Daroudier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes, op. cit. p 21-22

16 - Massignon Enquete, op. cit. pp. 71-72

1 - Daroudier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes dans l'empire chérifien: les origines, les périodes intermédiaires, l'époque actuelle. Institut des Hautes Etudes Marocaines, tome XX. Librairie De Recueil Sirey, Paris 1940, p. 19

٢ - انصافي (علا)، من عهد الحنطة لعهد الصناعة، مجلة رسائل المغرب، ربيع الثبوي ١٣٧٠ / ١٨ دجنبر ١٩٥٠، ٨٩٤، ص ١، وانظر كذلك

Massignon, Louis - Enquete sur les corporations musulmanes d'arts et de métiers au Maroc. Revue du Monde Musulman, tome 55, Editor L'Imprimerie, Paris, 1924 p. 100

3 - Ibid. p 100

4 - Massignon (Andrien), L'évolution des corporations depuis notre indépendance au Maroc. Bulletin Economique du Maroc. Volume IV, No 15, janvier 1937, p. 83

٥ - فتحة (محمد)، معطيات عن الطائفة الحرفية بمغرب ما قبل الاستعمار، مجلة أمل، ج ١، ص ١٩٦، ١٩٧٧، ص ٨٧

6 - Massignon Enquete op. cit. p 101

٢١- طهير شريف في أحداث محاسن اعطس المبارعات بين
الرباب الفخارية والصلابة ومن مسخدمهم بمكناش
وميسا، يوطس، التحرير الرسمية ٥ حماي
لادلس ١٣٥٨ ٢٢ يبرير ١٩٣٩، ١٣٩١، ص ٢٨ ص ٣ ١٢

٢٢- ابن رشد ابن (عبد رحمن) تحاف اعلام الناس احسن
احبار حاضرة مكناش حرة، محطوط بالحر في حسية
الرباط، ربيع ١٩١٦، ص ١١

٢٣- تواتر الطهائر ليس حذرت المحتسب من اختصاصه
مها طهير ٤ غشت ١٩١٧ الذي عقد بوجوه المحتسب
سطوة القضاة لصالح ليات والتقدير تم طهير ٢٤
دحسر ١٩١٨، و١٥ طهير ١٤ أكتوبر ١٩١٤، و٢٩ شنت
١٩٢٢ عن الاحتسابات التي سلبت من المحتسب
عرجه هذه الطهائر بطر.

- Durandier (Roger) De l'évolution de la repres-
sion des fraudes, op. cit. pp 33-37

42- Ricard (Prosper), Le réveil des corporations
marocaines, op. cit. p. 101

43- Baumont (Guy), Corporations, op. cit. p. 26

44- Massignou, Enquête, op. cit. p. 10

45- L'exposition des arts indigènes - Mesnes Revue
Afrique du Nord-Est, 1er mars 1939
N°46 25ème année - nouvelle série, p. 14

46- Chourea, Roger et Penz (Charles) Terres lom-
taines Le Maroc Maroc français Maroc espag-
nole, Tange - Société d'Édition Géographiques
Maritimes et Coloniales Paris 1949 p. 219

47- Massonard (Andrien) L'évolution des corpora-
tions, op. cit. p. 85

48- Anonyme, La modernisation de l'artisanat maro-
cain, op. cit. p. 62

49- Massonard (Andrien) L'évolution des corpora-
tions, op. cit. p. 84

50- Ricard (Prosper) Le service des arts indigènes
Nord- Sud, mai 1934 - numéro spécial sur les arts
indigènes p. 4.

51- Mothes (Jean) Considérations sur les divers
aspects des problèmes de l'artisanat marocain
Bulletin Economique et Sociale du Maroc
Volume VII N°26 juillet 1945 p. 30

- Ricard P., Service op. cit. pp 4-5

ولم يصل كبر في الموضوع بطر

52- Mothes (Jean) Considération, op. cit. p. 31

53- Revue L'art des arts indigènes Nord Sud,
octobre 1932 p. 14

١٨- عسيرة (رشني) اثر لصداقة للاستعمارة على
الاتحاح لحرية بمدينة مكناش (١٩١٣-١٩٣٧)، مجلة دار
تسابق، ١٤ ربيع ١٩٨٩، ص ٣١ و ص ٨ ص
٣٦

18- Baumont (Guy), Corporations, op. cit. p. 21,
p. 101 p. 20

٢٠- قدم ماسيسون لوائح الحرفة في عدة مدن معروفة
فيظهر الاختلاف بين المدن ومن الحفلات في نفس
مدينة ومن بين المدن التي سجلتها لمراسله في
ومراكش والرباط وسلا وبازة وغيرها بطر

Massignou Enquête pp 110-138

٢١- لوضوري (روحي) حاس قتل الحسية ج ١، ص ٤٢٠

22- Massignou Enquête op. cit. pp 112-114

23- Ibid. p. 100

24- Baumont (Guy), Corporations, op. cit. p. 25

٢٥- لوضوري (روحي) حاس قتل الحسية ج ١، ص ٤٢٠

٢٦- اللجنة (محمد)، الحدة الاقتصادية بمدينة مكناش في
لقرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٩١٣)، رسالة لائل ديوم
لدروسات اللب في التاريخ مرفوعة بكنة لاداب ولعلوم
الإنسانية لرباط ص ٣٠٩

27- Baumont (Guy), Corporations, op. cit. pp 5-6 et
tableau annexe A et B

28- Anonyme, La modernisation de l'artisanat maro-
cain - Service Général de l'Information du Maroc
Bulletin d'Information du Maroc, 5 Décembre 1983
N°30, pp 621, 622

29- Massignou, Enquête, op. cit. p. 178

30- Ibid. pp 102-103

31- Durandier (Roger) De l'évolution de la repres-
sion des fraudes, op. cit. pp 17-18

32- Massignou, Enquête, op. cit. pp 103-104

33- Ibid. p. 106

34- Ricard (Prosper) Réveil des corporations maro-
caines Bulletin Economique du Maroc Volume
IV N°16 avril 1936 p. 101

٢٥- المنوبي (محمد) حطة الحسية بالمغرب الحاح
مختارة مستر اوزره لشؤون لصافية مطبوعة
لمسائل صيرير ٢٠٠ ص ١٨٤

٢٦- لوضوري (روحي) حاس قتل الحسية ج ١، ص ٤٢٠

٢٧- بن ريدان (عبد رحمن) لغر ولصولة في نظم معالم
الدولة، المطبعة الملكية ١٩٦٢ ج ٢ ص ٦١ و٧٠ والمنوس
(محمد)، حطة الحسية في المغرب، ص ١٨٥، ١٨٨

٢٨- بن ريدان (عبد رحمن) الغر ولصولة في نظم
معانه لردولة، ج ٢ ص ٦٦

- ١- إتجاه أعلام الناس بحمال أخبار حاضرة مكناش، لابن زيد (عبد الرحمن)، جزء مخطوط بالحزنة لحسنه بالرباط تحت رقم ١١٧٦٩ ص ١١.
- ٢- اثر الصدمة الاستعمارية على الإنتاج الحركي بمدينة مكناش (١٩١٢-١٩٣٧) لمغربية (مؤسس)، مجلة دار النباهة، ١٤٤، ربيع ١٩٨٧، ص ٣١، والهامش ص ٢٦.
- ٣- الحريدة الرسمية طهبر شريف في أحداث محال لعسل المنازعات بين ارباب التجارة والصناعة وبين مستخدمينهم بمكناش وميناء ليوطي، ٥ حمادى الاولى ١٢٥٨/٢٣، يونيو ١٩٣٩، ع ١٣٩١٤، ص ٣٨، ص ١٢٠٢.
- ٤- الحياة الاقتصادية بمدينة مكناش في القرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٩١٢)، اللحية (محمد)، رسالة لميل دبلوم الدراسات العليا في تاريخ، مرقوة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ص ٢٠٩.
- ٥- خطة الحسبة بالمغرب، الموصى (محمد) انحات محتاره، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، مطبعة المناهل، غير ير ٢٠٠٠، ص ١٨٥.
- ٦- العز والصلوة في نظم معالم الدولة، لابن زيدان (عبد الرحمن)، مطبعة الملكية ١٩٦٤، ج ٢، ص ٦١، ٧٠، والموصى (محمد)، خطة لحسة في المغرب، ص ١٨٥-١٨٧.
- ٧- فاس قبل الحماية، لوطورسو (روحي)، ترجمه الى لغريه محمد ححي ومحمد لاحصر، در لغرب للإسلامي، ١٩٩٢ ج ١ ص ٣٢-٤٣.
- ٨- مجمل تاريخ المغرب، لغروي (عبد لله) المركز لتتافي لغري، الطبعة الاولى ١٩٩٩، ج ٣ ص ٢٢٥.
- ٩- معطيات عن الطائفة الحرفية، بمغرب ما قبل الاستعمار، فتحة (محمد)، مجلة أمل، ع ٧، ص ٣، ١٩٩٦، ص ٧.
- ١٠- المتوجات المغربية والاسواق الحارحية المكتب الشريف للمراقبة والاصدار، جريدة السعادة ١٥ رجب ١٣٥٦، ٢٢ سببر ١٩٣٧، ع ٤٥٧٠، ص ٢.
- ١١- من عهد الحطة لعهد السادة، الفاسي (علال)، محله رسالة المغرب، ٨، ربيع الثاني ١٣٧٠/١٨ دحر ١٩٥٠، ع ٨٩، ص ١.

- ٥٤- مكتب لشريف لسرفقه والاصدار، المتوجات لغربية والاسواق الحارحية، جريدة السعادة، ١٥ رجب ١٣٥٦، ٢٢ سببر ١٩٣٧، ع ٤٥٧٠، ص ٢.
- ٥٥- طهبر شريف في الادب باحث وكالة (كتتوار) لتصانغ المغربية الحريدة لترسمة ٢ حمادى الثانيه ١٣٥٧، فاتح يونيو ١٩٣٨، ع ١٣٤، ص ٢٩، ص ١٠٧٦.
- ٥٦- Comdreaux, Terres op cit p 221
- ٥٧- L'activite sociale in Bulletin d'Information du Maroc, No 3 15 février 1949 pp 23-24
- ٥٨- Godard, Modernisation de l'artisanat marocain in Bulletin Economique et Sociale du Maroc, Volume XIV No 48, 4eme trimestre 1950 pp 99-100.
- ٥٩- Colomban M., Les cooperatives indigenes au Maroc, Bulletin Economique du Maroc, Volume IV, No 17, juillet 1937, p 19
- ٦٠- Ibid, p 31.
- ٦١- L'activite artisanale in Bulletin d'Information du Maroc op cit pp 23-24
- ٦٢- Colomban, Coopération op cit, p 192

٦٣- لغروي (عبد لله) مجمل تاريخ المغرب المركز لتتافي لغري، الطبعة الاولى ١٩٩٩، ج ٣، ص ٢٢٥.

اليهودية: الصهيونية

أحمد أشقر
الناصره فلسطين

منذ قرون طويلة يكرر اليهود في صلواتهم "في السنة القادمة في يروشليم" و"يروشليم"، ليس بالضرورة مدينة القدس الفلسطينية، أو في غرب الجزيرة العربية، حسبما جاء في أدبيات المؤرخ اللبناني كمال الصليبي^١، وفي الأدب «القبالي / الصوفي» اليهودي، «يروشليم» قد تكون رمزا أو أمسية أو حلما يتمنى المؤمن تحقيقه، أما، ومنذ نشأت الحركة الصهيونية، في أواخر القرن التاسع عشر، كجزء من المنظومة الكولونيالية الأوروبية، تحولت «يروشليم» إلى مدينة القدس الفلسطينية، ومعها تحول «التناخ»^٢، كتاب اليهودية المقدس، إلى الكتاب الذي استمدت منه فكرها العدواني الاستعماري، تتفق اليهودية والصهيونية على أنهما تنائية واحدة في المنطلقات والأهداف وفي هذا التحبير، سوف نأتي على ذكر خمسة محاور، هي:

١- قراءة التناخ قرءة باطنية أو تأويلية، هذا التأكيد، هو للإنصاف الموضوعي والأكاديمي في أن واحد، فهذه الفرق تنظر «المسيح» الذي هو في كل الأحوال لصالح اليهود وضد الآخرين

التاسي: يعتقد الغالبية من الناس، من عرب ويهود، أن الحركة الصهيونية هي حركة علمانية، ولهذا السبب رفضتها الحركات والفرق اليهودية المتدينة والمتصوفة تحديدا، اعتقد أن السبب الحقيقي لرفض هذا المجموعات كون الصهيونية تؤلب العرب والمسلمين ضد اليهود، وتعرقل محي، المسيح، والموقف القائل بعلمانية الصهيونية، هو

١- السيطرة على الأرض

٢- الطرد والتهجير وتدمير القرى والمدن

٣- نقاء العرق

٤- استباحة ممتلكات وحياة ال goyim

٥- العنف ضد الآخرين

قبل أن تبدأ تحبيرنا، لابد التأكيد على أمرين هامين

الاول: ترفض بعض الفرق اليهودية المتصوفة والأصولية أي ربط بين الصهيونية وفكرها الاستعماري وبين الدين اليهودي، وعليه وجب

موقف قديم نسبياً وبدا يتصدع مؤخراً عند البعض.. فهذا التعبير ينصم إلى الرأي القائل بعدم فصل الصهيونية اليهودية. كما نراها، في صيون و«إسرائيل» والكنيست وكافة رموز الدولة، هي رموز يهودية صرفة. لازمت تأسيس الحركة الصهيونية وإقامة دولة إسرائيل وسياستها تجاه اليهود وضد العرب. والتعبير هذا (أيضاً) عبارة عن محاولة معاصرة لما هو سائد لفراة العلاقة بين «إسرائيل» الصهيونية واليهودية

١- السيطرة على الأرض:

تؤكد جميع الأدبيات الصهيونية، ولا فرق بين مبنيها و«إسرائيل»، وكلاسيكيها وبعد حداستها، أن الصهيونية ابتغت «العودة إلى أرض الميعاد» بحسب وعد (يهوه) ١ (إبرهم)، فمرد «بالتناخ»: «وَلَمَّا كَانَ إِبرَهمُ ابْنُ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ سَنَةً ظَهَرَ يَهُوهُ لَهُ بِرَمٍ وَقَالَ لَهُ: أَنَا إِلَهِ الْقَدِيرِ سِرْ أَمَامِي وَكُنْ كَامِلاً، فَأَجْعَلَ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَأَكْثَرُكَ كَثِيراً جِداً، فَسَقَطَ بَرَمٌ عَلَى وَجْهِهِ وَتَكَلَّمَ دِلْوَهيمُ مَعَهُ قَائِلاً: «أَمَّا أَنَا فَهُوَ عَهْدِي مَعَكَ، وَتَكُونُ أَنَا لِكَثِيرٍ مِنَ الْحَوِيمِ، فَلَا يَدْعَى اسْمُكَ بَعْدَ عَرَمٍ بَلْ يَكُونُ اسْمُكَ «برهم» لِأَنِّي أَجْعَلُكَ أَباً لِكَثِيرٍ مِنَ الْجَوِيمِ، وَأَثْمُرُكَ كَثِيراً جِداً، وَأَجْعَلُكَ حَوِيمِمْ وَمُلُوكَ مِنْكَ يَخْرُجُونَ، وَأَقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَتَبْنِي سَبْلَكَ مِنْ نَعْدِكَ فِي أَحْيَالِهِمْ، عَهْدًا أُنْدِيًا، لِأَكُونُ إِلَهًُا لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ نَعْدِكَ، وَأُعْطِي لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ عَرَبَتِكَ، كُلَّ أَرْضِ كَنْعَانَ مُلْكًا أُنْدِيًا، وَأَكُونُ دِلْوَهيمَهُمْ» / وَقَالَ دِلْوَهيمُ لَهُرهم: «وَأَمَّا أَنْتَ فَتَحْصِطْ عَهْدِي، أَنْتَ وَسَبْلُكَ مِنْ نَعْدِكَ فِي أَحْيَالِهِمْ، هَذَا هُوَ عَهْدِي الَّذِي تَحْفَظُونَهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وَتَبْنِي سَبْلَكَ مِنْ نَعْدِكَ: يُحْتَرُّ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ، فَتَحْتَنُونَ فِي لَحْمِ عَرَلَتِكُمْ، فَيَكُونُ عَلَامَةً عَهْدٍ

بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، أَنْ تَمَاقِيَةَ أَيَّامٍ يُحْتَرُّ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ فِي أَحْيَالِكُمْ وَلَيْدُ الْبَيْتِ، وَالْمُتَنَاقُ بِفِصَّةٍ مِنْ كُلِّ ابْنٍ غَرِيبٍ لَيْسَ مِنْ سَبْلِكَ، يُحْتَرُّ حَتَانًا وَلَيْدُ بَيْتِكَ وَالْمُتَنَاقُ بِبَيْتِكَ فَيَكُونُ عَهْدِي فِي لَحْمِكُمْ عَهْدًا أُنْدِيًا، وَأَمَّا الذَكَرُ الْأَعْلَى الَّذِي لَا يُحْتَرُّ فِي لَحْمِ عَرَلَتِهِ فَتَقْطَعُ تِلْكَ النَّفْسُ مِنْ جَمْعِهَا، إِنَّهُ قَدْ نَكُثَ عَهْدِي (تكوين ١٧: ١-١٤)، حاء وعد يهوه لـ(إبرهم) بعد أن ولدت له جاريته (المصرية) ولدا ودعاها (يشمعيل)، وقيل أن تلد له زوجته الشرعية (سره/ سري) ابنيهما (يصحق).

من خلال النص نفهم أن الوعد لم يكن وعداً، وأن العهد لم يكن عهداً، وإنّذا كان اتفاقاً بسيط بين طرفين، فيه يصمن (يهوه/ دِلْوَهيم) منج أَرْض (كنعان) لـ(إبرهم) اللاجئ ونسله من (دور كسديم)، مقابل أن يقوم (إبرهم) ونسله باختنان ذريتهما، نعلم طبعاً أن لـ(إبرهم) ولدين: (يشمعيل) البكر و(يصحق)، أما اليهود والمسيحيون الذين تبناوا «التناخ» بصيغة العهد القديم، فقد اعتبروا (يصحق) هو الابن الشرعي، دون أخيه (يشمعيل)، الذي يعتبره العرب جدهم، لأنه ابن (هجر) الجارية (المصرية)، التي هي ليست من جماعة (إبرهم/ إبرم) و(سره/ سري)، أي أنها goy، بحسب التريفة اليهودية، هذا مع العلم أن النص، التناخي لا يجزم جزماً قاطعاً ولا شك فيه، بأن (يصحق) هو ابن (إبرهم) ومن صلبه، فقد رجحت أن يكون ابن لـ(فرعه)، وبينما أبوية (إبرهم) لـ(يشمعيل)، مؤكدة ليس فيها أية ذرة شك، كما تتضح في النص «التناخي».

واستخدم الفقيه اليهودي موسى بن ميمون- المعروف بالرمبام- بمؤلفه المقهي الهام، المعروف بـ«الرسالة البيمية»، ادعاء الوعد والعهد لكي

الصحة الغربية. تمت السيطرة عليها دون مصادرة قانونية. أي أنها لا تزال رسمياً باسم مالكيها العرب!

وما تعامل السلطات الإسرائيلية مع أوساط ساقطة وطنياً وأخلاقياً في مجتمعنا فلسطيني، بمساعدة عصابات جنائية يهودية وعاهرات، من أجل الاحتيال وابتزاز المالكين العرب، إلا محاولة أخرى في الاستراتيجية «التناخية» في السيطرة على الأرض (لهم هذه الظاهرة، يرجع العودة إلى التحققي الذي نشرته حارس بتاريخ ٦، ٢٠٠٦).

٢- الطرد والتجوير وتدمير القرى والمدن:

نتمتع للوعود والعهد والاتفاق، والذي بموجبه يمنح الإله (يهوه) أرض (كنعان) لنسل (برهم). تأتي عملية طرد وتجوير الآخرين من الأرض الموعودة، فمن المعروف أن (برهم) و(سري) كانا زوجين، إلا أن الزوجة كانت عاقراً، لذا منحت خادمتها (المصرية) (هحر) إلى روحها (برهم) لتحمل وتنجب منه، وعندما حملت (هحر) عارت منها (سري)، فشكها إلى روحها الذي قال لها «هذه خادمتك في يدك، فاصغي بها ما يحسن في عيبك» فأدلتها سري فهرت من وجهها (تكوين ١٦: ١-٦)، وبعد ذلك حملت (سري) - من ال(فرعه) - كما رجعت وأنجب (يصحق)، ولأنها لا تريد ل(يشمعيل) أن يشارك فيها (يصحق) في حير ميدان الثروة الأرض والمراعي، طلبت من زوجها أن يطرد ابنه (يشمعيل) وأمه (هحر) قائلة «أطرد هذه الخادمة وإنها، فإن ابن هذه الخادمة لن يرب مع ابن ي يصحق». وعندما تلاك (برهم)، لقد أصبح اسمه (برهم) لأن نسله يكون كثير العدد، كما برد «بالتناخ» يقوم الإله (-لوهيم) بمنح عملية

يحتاج بواسطته أن النسل المنتجب من الإله (يهوه) هو نسل (يصحق)، دون نسل أخيه ويكر (-برهم)، (يشمعيل)، وكما هو معروف فإن نسل (يصحق) هم اليهود، ونسل (يشمعيل) (يسماعيل) هو ال(يشمعيليم/الإسماعيليين) للعرب المسلمين.

هذا الوعد، العهد الذي ورد في سفر التكوين وعدة أسفار أخرى من التناخ، هو عملياً منطلق الحركة الصهيونية لاستعمارها فلسطين والوطن العربي، فاحتلال الأرض ومصادرتها وتوزيعها على اليهود المستعمرين، هي الترجمة العملية لما ورد إعلام، سنوضح الأمر قليلاً، مثلاً عندما يرد مصطلح مثل نَحَلت أسوت في المصادر الصهيونية- الاسرائيلية والتي ترجمتها إلى العربية هي: محلّة الأبناء، فإن الآباء المفصودين هم، اليهود فقط، أي لا أرض ولا أبناء للعرب! ويتسرب هذا الموقف من اللاهوت والأيديولوجية والثقافة السياسية إلى القانون أيضاً فعندما يرد في المصادر القانونية مصطلح مثل «أرض لصالح الجمهور»، فإن ترجمته العملية تعني «أرض لصالح اليهود»، دون غيرهم من سكان الدولة العرب، وبشير إلى أن جميع أراضي العرب في فلسطين صودرت تحت هذه الحجة، وتم توزيعها وخيراتها على اليهود دون العرب.

كشف ساندي كيدار في أطروحة الدكتوراه التي أعدها حول «قانونية» مصادرة الأراضي العربية في «إسرائيل»، أن مؤسسات الدولة المختلفة تجاوزت القوانين التي سنتها الكنيسة والتسريعات الداخلية الأخرى، في ممارستها لمصادرة الأراضي العربية، والهدف هو مصادرة أكبر مساحة منها.

وكتشف تقرير أعدته «حركة السلام الآن»، عن أن غالبية الأراضي التي تقوم عليها المستوطنات في

الطرد شرعية وقداسة. قائلا: «لا يسوء في عينيك أمر الصبي وأمر خادمك، مهما قالت لك سره» تحول اسمها من سري إلى سره. فاسمع لقولها. لأن ياسحق يكون لك نسل باسمك [...] فصرعها. فمضت وتاهت في برية بئر شيع» (نكويين ٢١: ٨).

بلاحظ ان طرد ابن (برهم)، لـ (يشمعيل) وأمه (هجر)، تم ضمن خطة مدبرة سلما. وتكون من ثلاث مراحل. الأولى: التكيل بالأم الحامل. والثانية: الطرد الفعلي للآم الوالدة وابنها. والثالثة: ابعادهما عن مصادر الثروة الأرض والمراعي والانتماء (الهوية). أي أنه تم إقصاء الابن تحديدا من الانتماء إلى الأب وهويته. وكذلك الام تم إقصاؤها عن الانتماء والهوية بالزواج.

عمليا: هذا ما فعله الصهيونية ودراعاها المادي. «إسرائيل منذ قرن ونصف تقريبا، فقد بدأت عصابات الحركة بطرد الفلسطينيين من أراضيهم وقراهم منذ سبعينات القرن التاسع عشر. ونذكر هنا على سبيل المثال فقط: اهالي وادي الحوارث وقرية الشركس في سبعينات القرن التاسع عشر.. والعقولة في عام ١٩١٠، وجيدا في العام ١٩٢٠، والقائمة طويلة. وفي الفترة التي امتدت من بداية النشاط الصهيوني إلى ما قبل اتخاذ قرار تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، تم تهجير ٧٠ قرية والاف الفلسطينيين. والطرد كما هو معروف لم يتوقف أبدا إلى يومنا هذا.. وكذلك مصادرة الأراضي والتكيل بنا أيضا، فقد قامت «إسرائيل اليهودية بتهجير قرى بأكملها في الأعوام التي تلت «انتهاء» حرب عام ١٩٤٧ - ٤٨. مثل كفر برعم وإقرث (في الشمال) ومجدل عسقلان والعديد من القرى والمضارب البدوية (في الجنوب). وإلى يومنا هذا، لا تزال «إسرائيل»

تعرض الاعتراف شرعية تواجد عشرات القرى في شمال ووسط وجنوب فلسطين، أي ان استراتيجيتها لا يزال قائمة في الحاصر والمستنبل ايضا. ونذكر أن إسرائيل تمكنت من تهجير سكان وتدمير أكثر من ٦٠٠ مدينة وقرية ومضرب بدو في فلسطين. في هذا الحصد يمكن العودة الى دراسات شريف كنعانة والعديد من لباحثين العرب واليهود للتأكد من أن التهجير كان مخططاً له مسبقاً! ويذكر إيلان بابيه، وهو باحث مرموق في التاريخ، في كتابه الأخير عن التطهير العرقي في عامي ١٩٤٧ - ٤٨، نقلا عن الضابط السابق في إحدى العصابات الصهيونية، دوف يرميا، ان الخطة اليومية كانت تهجير ثماني قرى !!

وبعد هذه المدة الزمنية من التكيل واستلاب الأرض ومصادرتها، تمكنت إسرائيل من إقصاء الفلسطينيين من أراضيهم، أقصد الإقصاء بالكامل عن مصادر الثروة المادية والمعنوية. وكذلك عن هويتها أيضا، كما جاء في النص «الشناخي بالصبط!!»

٢- نقاء العرق:

تعتبر اليهودية بكافة مصادرها النوراتية ومراحها المختلفة من تلمودية وعيره. وثيقة تعجد العرق اليهودي. «جمع يهوه النوعي» (تثنيه ١٤: ٢)، و«جمع أعظم من أن يعد ويحصى لكثرتة» (يهوشع ١: ١٠-١١). و«أبناء يهوه» (يهوشع ١٠: ١)، وعليه، وبسبب سمو مكانته بين بقية جموع الإنسانية. عليه أن يسكن منزلا. «جمع منغل لا يسكن وبال goycml لا يكثرث» (العدد ٢٣: ٨). يلاحظ القراء والقارئات أن ما اثني به من ترجمة عربية لبعض الأعداد (الآيات) غير معروف لديهم، فالمعروف هو شعب الله المختار، وأنشاء الله وسعّب لوجهه

يسكن، أما بخصوص المقال الذي بين أيدينا.
هستير الى ملاحظات الاتية

الأولى مرد المردة (عم) في العربية
التوراتية وقد ترجمها العرب الى (شعب)، الامر
الذي لا يتطابق مع الحقائق الانوعرافية في حيه
ف(عم) العبرية التوراتية، هي (مع) العربية
ومعناها جمع، وجماعة، وهناك العديد من
المردات في اللغات التي اصطلح على تسميتها
بـ السامية، التي هي تسمية غير علمية... يتبدل
مكان الاحرف فيها وهنا لمناطق وأحيال مختلفة.
مثلا المردة (شمر)، في بعض المناطق اللسانية
تُذكر (سمر)، و(لح) في بعض المناطق
السلطانية تُذكر (لح)، والمردة (خشط)
بمعنى حرج كما ينطقها وسط وجنوب فلسطين
تُذكر في شمال فلسطين ولسان (سخط)
والمصدر ارامي، (شخط)، أي دبح، وعليه وح
اعتبار (عم) لتورانية هي (مع) العربية، أي جمع
وجماعة، وليس شعبا.

الباية، بات من الواضح لدى علماء وباحثي
اليهودية النحاحية، أنها ديانة متعددة الآلهة.
وعليه وجب عدم ترجمة أسماء الآلهة الواردة في
النحاح إلى: الله ورب، بل كتابتها كما ترد في
المصدر مثل: (يهوه)، و(لوهيم)، و(دوني)...
و(إل)، ف(إل) مثلا هو إله متجسد بصريح
النص التوراتي: فصارع (يعقوب) رجل (أي: إل)
إلى طلوع الفجر... لأنك صارعت إل والناس
فعلت، (تكوين ٣٢، ٢٦ - ٢٩)، وإذا قرأنا النص
الذي يرد في أسماء الآلهة وصفاتهم، نفهم من هذا
أن صراعا دار بين المجاميع اليهودية المختلفة، فقام
كل جمع بتحييد إلهه، مثلا، وبما أننا ذكرنا قصة
(برهم) وولديه نذكر أن النص التوراتي يذكر

إنهم في القصة ذتها، (يهوه)، وهو إله (برهم)
و(لوهيم) وهو إله (سره) (تكوين ٢٠ و ٢١).

الثالثة: عندما يرد في النص التوراتي (لبدد)،
كما هو في نصنا المذكور، نفهم أن معناها هو
منعزلا، وليس وحيدا، ولو أراد كتابة ومحررو
النص القول لوحد، لكتبوا، (لبدو)، وليس أي
مردة غيرها.

والرابعة: لم تصبح اليهودية ديانة موحدة، إلا
في القرن الثاني عشر، كما يرد في (ي.ج. / ١٣)
عند الربام / الرباني موسى بن ميمون (١١٣٨)
(١٢٠٥)، الذي تأثر في علم الكلام الإسلامي،
وأصبح أشعريا في منهجه، ويقال أنه اعتنق
الإسلام لمدة سنتين.

قد يعتقد البعض أن الإشارة إلى ضرورة ترجمه
النحاح، ترجمة جديدة، ترها أو، فصحة رايده،
الا أنى اعتقد، ومعني الكثيرون من الباحثين أن
فراءتها بلعنتها العبرية النحاحية وترجمتها
ترجمة أمينة غير ايديولوجية، من شأنها أن تكشف
حبايا النص المعادي للآخرين / للأغبار عدا،
مانويا وعنيف للغاية، كما هو حال الصهيونية
فالرايح الوحيد من هذا النص هم اليهود
والصهاينة الإسرائيليون، لأن فيه إخراجا
اليهودية من دائرة الديانات النارية، وإدخالها إلى
دائرة الديانات المانية، وأن اليهود شعبا منذ
الأزل، هذا ضد منطق الصيرورة التاريخية.

أما التلمود بتقريبه البابلي والاورشليمي /
الغلسطيني، فهو أقسى على غير اليهود /
goyem، الأغيار: فيكثر من وصفهم بأنهم
دسون وأنهم ليسو آدميين ويمارسون الجنس مع
الحيوانات والموتى وقطع اللحم!!! وأنهم أقاعي
أناء أقاعي، (ييموت سر أ، أ)، ولحمهم لحم
حمير (يروشلمي برخوت ف.ج. ه.د)، وأوصاف

موقف اليهودية. كما وردت عن الفقيه اليهودي. موسى بن ميمون. بما يحصن ممتلكات وحياة goyem. في المجتمعات التي يعيش اليهود بين طهرانيها حياة آمنة

جاء في التلمود البابلي لا يجوز للعريب ان يسرق من يهودي - بل يجوز لليهودي ان يسرق من العريب. جاء أيضا إذا وجد يهودي غرضاً ضائعاً ليهودي، عليه أن يعيده إليه أما إذا وجد غريب عرضاً ضائعاً لليهودي، عليه إعادته إليه!! وجاء أيضاً: يمكن لليهودي أن يزود الآخرين بمعلومات خاطئة - ولا يجوز لغريب أن يعطي معلومات خاطئة ليهودي!! وجاء أيضاً: لا يمكن لغريب أن يعش اليهودي - بل يمكن لليهودي أن يعش العريب!! وكذلك أيضاً، يمكن لليهودي أن يشهر بالعريب ولا يجوز للعريب أن يشهر باليهودي. وجاء أيضاً إذا سبب يهودي أذى لعريب لا يجوز تعويضه أما إذا سبب عريب أذى لليهودي فيجب تعويضه (مسيخت سنهدين ٥٧. أ. والعديد من المواضع في التلمودين البابلي واليروشلمى).

بما يحصن الممتلكات سئل بن ميمون من قبل أحد اليهود: هل يجوز تعويض الـ goyem عن ضرر سببه نور يمتلكه يهودي؟ فأجاب: لا يجوز تعويضهم. وأضاف: بل يجب تعويض اليهودي إذا تسبب ثور أحد الـ goyem بضرر لأحد ممتلكات اليهود. وما الثور هنا إلا مثال فقط للتخصيص. أما على وجه العموم فلا يجوز تعويض غير اليهود بتاتا. إذا نسب يهودي لهم بضرر ما والعكس هو المبرور (مشناه تورا، مسيحت دابر كيي قصية ١٢).

بما يحصن مساعدة الأحرار وقت السدة وأفتى ابن ميمون بتحريم قيام اليهودي بتقديم مساعدة لإنقاذ حياة أحد الـ goyem. بينما أفتى

كهذه نجدها في الخطاب الصهيوني الإسرائيلي المعاصر فقبل أربع سنوات كان الرابي (عوباديا يوسف). الذي كان الرابي الأكبر الشرقي لدولة إسرائيل، هذه سنوات. وهو زعيم حركة ساس الأصولية وأقوى تأثيراً في السياسة والثقافة فيها. قد وصف العرب، أفاعي أثناء أفاعي. وعندما وصفه الوجهاء العرب وبعض الليبراليين اليهود بالعنصريه. قال إنه ينقل من المصادر اليهودية فقط! وقبل سنتين كان البروفيسور أرنون سوفير من جامعة حيفا. وهو أبو الفزاعة والاستراتيجية الديموغرافية لدولة إسرائيل. قال: إن المصريين في الصعيد يشربون من التربة ويمارسون الجنس مع الجواميس!!! فاعتبر قوله جزءاً من حرية التعبير الأكاديمية!!! هذه الأوصاف في المصادر اليهودية. وليست طائفة على الصهيونية والاسرائيلية.

من هذا المنطلق تمتع اليهودية رواج اليهود غيرهم من الشعوب وأتباع الديانات الأخرى. والرجل أو المرأة الذي يريد أن يصبح صهرا لليهود. عليه أن يتهود. والتهود في اليهودية معناه دراسات لاهوتية وسرعية وفقهية يهودية تستمر عدة سنوات. أما إسرائيل الصهيونية. رعم إعلانها ليل نهار بأنها «دولة علمانية». فقد أوكلت أمور الزواج والطلاق للمحاكم الشرعية اليهودية.. التي ترفض تسجيل زواج اليهود غيرهم، الذين تزوجوا زواجا مدنيا. ولم يتهودوا بعد. نقاء العرق في إسرائيل الصهيونية. هو يهوديه الانتماء.

٤- استباحة ممتلكات وحياة الـ goyem

كنا قد تعرضنا في المحاور الأربعة السابقة إلى عدائية العقيدة اليهودية والصهيونية وإسرائيل. بما يخص الغير وأراضيهم والعنف ضدهم ومكانة اليهود مقارنة بهم. وفي هذا المحور سوف أعرض

تحليل يلقي اليهودي مساعدة من احد الgoven لإنفاد حياته (متناه بوراه ٨٢ مسالك السبت هـ) (٢١)، وما إنفاد الحياة إلا مثل على وجه الخصوص، وبالطبع يمكن تميم هذه المتوى على كافة أنواع المساعدات.

اما (الرمبام) وهو الأكثر أهمية في الديانة اليهودية بعد (موتيه بن عمرا) «التاخي»، ويردد اليهود قولاً له يأتي بعد موسى [الرمبام] إلا موسى [لناحي]، وذلك لأهميته بتجديد الديانة اليهودية «التاخي» التي أصابها الهوان والوهن نتيجة لنشأة الإسلام. في الكتاب الذي أصدره (Y. Leibowitz/ 1902- 1994)، بالعبرية، والموسوم بـ The Faith of Maimonides وصمه قائلًا، إنه أكبر المؤمنين واللاهوتيين اليهود (ص ١١).

نحن الذين نعاش اليهود في بلادنا، ونعاش أجهزة الدولة المختلفة: السريعة والقصانية والتنفيذية، نعلم مدى التمييز الذي تمارسه ضدنا هذه المؤسسات، ونحصر بالذكر جهاز القضاء الذي من واجبه الانصاف والمساواة بين المتناضين أمامه، إلا أنه يحون واحده ويمارس تمييز صدام لصالح اليهود. يكفي قراءة أطروحة الدكتوراه لمحمد سليم حاج يحيى: «داء أجهزة تطبيق القانون الجنائي على الاقليات في البلاد (١٩٩٢)، التي تؤكد تأكيداً لا يقبل الشك، ومن خلال فحص ملفات شبيهة لعرب ويهود في المحاكم الإسرائيلية» أن جهاز القضاء يعاقب العرب بشدة أكثر من اليهود، علما أنهم اقترحوا نص التجاوز للقانون، ولا زال أذكر عندما اتصلت بالباحث للحصول على نسخة من الأطروحة عام ١٩٩٦، أخبرني بأن إدارة الجامعة احتجزتها لمدة خمس سنوات

قبل أن تسمح بإدخالها للمكتبة العامة. وثه هذا بعد أن هدد باللجوء إلى القضاء!

وأعدت هداس زيف تقريراً عن تعامل الحغار الطبي مع جرحى أحداث أكتوبر ٢٠٠٠، بعنوان: ط تحت السار المس بالحق في الصحة في المواجهات بين متطاهري الصحف المحلية في كل مستعمرات كرميل و نصرات عرب، فحلست إلى نتيجة أن الحغار الطبي أيضا يصر ضد لعرب! أما عن الإساءة لسمعة العرب، فحدث ولا حرج، جاء في المدرش الكبير: «أن العريب الذي يسيء إلى سمعة اليهود يجب عليه دفع تعويض لهم» أما الذي يسيء إلى سمعة الأغيار فمعني (مدرش جدول: هـ، ب ك و، ي)، وهذا ما نلاحظه فعلا اليوم، فوسائل الإعلام الإسرائيلية مليئة بكل ما هو مسيء للعرب، لأن هذا من شأنه أن يسهم بازدياد المبيعات، عدا عن كونها استراتيجية عمداية ضد العرب.

ولا يسلم موسى أيضا من لعنتهم، جاء في التلمود الساطي: الذي يشاهد قبور الأغيار، عليه أن يقول: يا عمار أمكم. (وردت بالكامل عن موسى بن ميمون متناه بوراه هـلخوت برخوت ١١). واليوم وفي دولة إسرائيل اليهودية الصهيونية، أصبح الاعتداء على مقابر ونش قبور القرى المهجرة «رياضة قومية...» وتأخذ أحيانا شرعية من الحغار القضائي، من أجل شق شارع أو طرق أو إقامة حي سكني!!

٥- العنف ضد الآخرين:

بما أن الأفكار لا تنشأ من عدم، والحفاظ عليها واستمرار ديمومتها وإعادة إنتاج نفسها، ليس بالصلاة، بل بأدوات مادة مختلفة، والعنف أحدها، إلا أن العنف «التاخي» - حتى لو كان

مجازيا فإنه على مستوى العقيدة أبتع وأقسي أنواع العنف التي تعرفها الإنسانية. يحررنا «التناخ» عن الضربات العشر التي ضرب بها (يهوه) (المصريين)، وهي أشبه بالحرب البيولوجية في الحروب المعاصرة. وهي: الماء المقلب دما، والصنادع، والبعض، والذباب، وقتل المواشي، وجراثيم القروح، والبرد، والجراد، والظلام وإبادة شباب (المصريين) (خروج ٧-١١). ولن ننسى المجازر الآنية: إبادة أهالي (سدوم) و(عموره)، لأنهم أغيار (كما بينت في كتابي الذي سيصدر في العام القادم، والموسوم: قصة لوط «التناخي» وديناميكية العداء للآخرين (خلافه مع إبراهيم.. ممارسة الجنس مع ابنتيه.. حرب ياجوج وماجوج)، وإبادة آل (يعقوب) آل (شخم) و(حمور)، بتهمة اغتصاب (حمور) بن (شخم) اغتصب (دينة) ابنة (يعقوب)، إلا أنني قمت بنفى التهمة بناء على قراءة جديدة للنص الأصلي للقصة «التناحية» (١٠)، وإبادة أهالي وكل كائن حي في (يريهو)، بعد أن احتلها اليهود المهاجرون من (مصر) (تكوين ١٩ و ٢١ ويهوشع ٦).

ونضيف: ورد في «التناخ» ما يلي: «وَكُنْ عَدُوَّ الْيَوْمِ الَّذِي سَكَنَ فِيهَا دَاوُدُ فِي بِلَادِ الْفِلِسْتِينِ سَنَةً وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ. وَصَعِدَ دَاوُدُ وَرَحَالُهُ وَغَرُّوا الْجَشُورِيِّينَ وَالْحَزْرِيِّينَ وَالْعَمَالِيقَةَ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ مِنْ قَدِيمِ سَكَاةِ الْأَرْضِ مِنْ عِنْدِ شُورٍ إِلَى أَرْضِ مِصْرَ وَضَرَبَ دَاوُدُ الْأَرْضَ. وَلَمْ يَسْتَبَقِ رَجُلًا وَلَا امْرَأَةً. وَأَحْذَ عَمَّا وَبَرًّا وَحَمِيرًا وَجَمَالًا وَفَيَانًا وَرَحَعَ وَجَاءَ إِلَى أُخِيَشَ. فَقَالَ أُخِيَشُ: إِذَا لَمْ تَعْرِوا الْيَوْمَ، فَقَالَ دَاوُدُ نَلَى، عَلَى جَنُوبِيِّ يَهُودَا وَحَنُوبِيِّ الْيَرَحَمِيلِيِّينَ وَجَنُوبِيِّ الْقَيْنِيِّينَ. فَلَمْ يَسْتَبَقِ دَاوُدُ رَجُلًا وَلَا امْرَأَةً حَتَّى يَأْتِيَ إِلَى حَبْ إِذْ قَالَ لَنَا يُخْبِرُوا عَنَّا قَائِلِينَ: هَكَذَا فَعَلَ دَاوُدُ. وَهَكَذَا عَادَتُهُ كُلَّ أَيَّامِ إِقَامَتِهِ فِي

بِلَادِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ. فَصَدَّقَ أَحَسْرُ دَاوُدَ قَائِلًا: قَدْ صَارَ مَكْرُوهًا لَدَى شَعْبِهِ إِسْرَائِيلَ، فَيَكُونُ لِي غَبْدًا إِلَى الْأَنْدَ» (شموع ٢٧ ٧ ١٢)

وجاء في التلمود البابلي: إذا قتل يهودي غريبا دون قصد، لا يعاقب اليهودي بالقتل - أما إذا قتل غريب يهوديا دون قصد، يقتل الغريب (مسيخت دانزيكين فرشه ٤).

قد يقول البعض: أن ما ذكرته لا يتعدى النصوص الدينية المختلطة حول إن كانت تاريخية أو رمزية، حسنا؛ لنقرأ ما كتبه للرابي (سلمه جورن/ ١٩١٧-١٩٩٥) الذي كان راسي الحيش (١٩٤٨-١٩٦٨)، والرابي الأشكنازي للدولة (١٩٧٢-١٩٨٢)، معنى إحدى الوصايا العشر «لو تهرج/ لا تقتل». فقد كتب في كتابه الموسوم: كتاب نظرية الدولة (١٩٩٦)، ص ٢٨-٣٥، المستوى الآنية: «هل مسموح بحسب الشريعة أن تقتل عربا تمن تعريض حياة [يهود] للخطر من أجل الحماظ على سيادة يهودية على يهودا والسامرة وقضاء غزة؟» جوابه كان بالإيجاب. فاستعان بـ (الرمبام) الذي أفتى قائلا: «عندما تكون يد يسرءل قوية لا يحب أن تبقى أعيارا بيننا». ثم يضيف (جورن) قائلا من أجل تنفيذ هذه المهمة من الواضح أنه يجب استعمال القوة ضدهم [جميع الفلسطينيين في فلسطين الانتدابية] فهذا ما يقصده الرمبام، ثم يستعين بالتلمود البابلي مقتبس: «ملكوتا دقطلا حد مشيتا بعلمنا لو ميعنشا». أي الذي يعرض سُدس السكان [اليهود] للخطر لا يعاقب... الذي معناه إبادة جميع الفلسطينيين!! هذه فتوى لشخصية ذات تأثير في الدولة، أي أنه المسؤول عن المرجعية الروحية الدينية في الدولة، ويبقى السؤال: إذا كانت دولة «إسرائيل» علمانية كما تدعي، إذن لماذا هي بحاجة إلى كاهن ومرحعية روحية دينية؟

ما ذكرناه حتى الآن يعود إلى فترات الحروب والصراعات. والحروب إما قاتل أو مقتول. منتصر أو مهزوم. إلا أن الأمر ليس كذلك، فيما يلي عرض لقضية أخرى، علاقة عاطفية بين رجل يهودي وامرأة عربية، والعلاقة العاطفية هي علاقة بين اثنين فقط، ولا دخل لطرف ثالث فيها والتحصه هي: ورد في قضية الأسبوع، وهي قضية تقرأ وتناقش ليلة السبت على المائدة بين أفراد العائلة وصيوقهم: يحكى أن (زيمري بن سلوى) عشق امرأة مديانية.. ومارس الجنس معها أمام (بني إسرائيل).. فقام (فئحاص بن إليعزر) وأخذ ومحا وقتلها دون محاكمة ليس هذا فقط. فقد ورد في القصة ما يأتي وتكلم هـ [أحد الآلهة] إلى موسى قائلا: فئحاص بن إليعزر بن هرون أعاد إلي كرامتي على الرعم من بني إسرائيل. [لذا ها أنا أعطي له هدي سلاماً]. استندت «قضية الأسبوع» المذكورة على ما ورد في سفر العدد ٢٥: ٩-١١.

من القضية نعلم أن هنالك مبالغة في النص. إذ لا يعقل أن يقوم اثنان بممارسة الجنس على الملأ، إلا إذا كانا معوهين وبالتالي يفتلان! ويبدو أن كنية «القضية» نالوا في وصف حالة العشق بين الاثنين، لكي يتبرعوا القتل والمبالغة صفة ملازمة للآداب الدينية، لكي يبرز أتباعها أعمالهم، التي عادة ما تكون غير عادية ومبالغ بها.

وعلى ما يبدو لم تتحرر اليهودية من افكار كانت سائدة قبل عشرات القرون، وإن الماضي البعيد هو حاصر ومستقبل كما يبدو. والحادثة التي يوردها هنا تدل وتؤكد على أن أمرا كهذا من شأنه أن يحدث في دولة «إسرائيل العلمانية» التي تحترم حقوق الأفراد ومتاعهم تقدم أحد بسؤال إلى الرايبي (اسحق هيرتسوج / ١٨٨٨-١٩٥٣)، الذي كان الرايبي الأشكنازي لدولة إسرائيل (١٩٤٨-١٩٥٣): سائلا إياه: هل يجوز تهويد غير اليهودية إذا تزوج من يهودي زواجا مدنيا في الخارج.. فأجاب: حكمهما كحكم اللذين مارسا الجنس علنا. بقصد (زيمري بن سلوى) وعسيفته المديانية (ترد هذه الصوى في مجموعة فتاواه: قصصنا (فئحاص) ٢٧، ١. وما بعدها) هذا الرايبي كان موطئا رفيعا حكم دولة إسرائيل.. والفتاوى لا تنماد. أو تبطل والرايبي هيرتسوج، هو والد الرئيس السادس لدولة إسرائيل، «حاييم هيرتسوج» (١٩١٨-١٩٩٣ / ١٩٨٣-١٩٩٣) وجد عضو الكنيست يتسحاك هيرتسوج، وزير السياحة المستقير وأحد المتنافسين على زعامة حزب العمل.. وبعد: هذه العلاقة بين اليهودية والصهيونية، والباب لا يزال مفتوحا لاحتفادات أخرى داعمة ومعارضة أيضًا. ■



١. سيتم كتابة جميع أسماء العلم، كما توجد في «التدخ» سعة، ولن يتم تحويلها إلى أسماء إسلامية، كما لا يتم قراءتها من مطلقات إسلامية فائز - اليهودية هي القردة، الأمية و الموسوعة الوحيدة

٢. يمكن العودة إلى مؤلفات كمال الصليبي لعدد من الأمور جاء من جزيرة العرب (١٩٨٦)، وحصلت في ١٩٨٦، و سب إسرائيل (١٩٨٨)، والبحث عن يسوع في حده حده في الانجيل (١٩٩٩).

٣. سيتم استخدام «التدخ» وليس العهد القديم أو التوراة، لأن «ساح» هو كتاب اليهود المقدس، أما العهد القديم فهو «ترجمة المسحبة» «الساح» الذي يحسب لعقيدة المسحبة العهد لمحي، المسيح بن مريم والعهد الجديد، والقرء هي القرء الإسلامية لكتاب اليهود المقدس.

٤. المسيح اليهودي، هو ليس المسيح بن مريم الذي يؤمن به ويستطرد عرته المسيحيون والمسلمون هائل رايا، محي، المسيح

أول - حسب ما جاء في التلمود البابلي (سندريين ٤١ و ٧١)، وكما سرحه ترميم موسى بن ميمون في (مسنه توره هلعوت ملاحيم / مسالت الملوك ١٢، ١٣)، فإن (المسيح) سوف يأتي من نسل بني الإنسان، وسيقوم بآلة يبر الأغيار عن رقة جمعة بني (يسرا)، ويشأ دولة تستند إلى الشريعة اليهودية في أرض (يسرا)، عندها سيتم هزيمة الأعداء المسيطرين عليها ثم يُعدون عنها.

والثاني فشل ظهور أو إنشاء ظهوره أو بعد ظهوره سسلح حرب (حوج وصحوج / يأحوج وماحوج) وسيتم فيها إبادة (أدوم) وجميع الأعداء الذين أدوا إلى (يسرا)، وبعد ذلك يكون لحلاص العلم - فيه يقتل جميع الأعداء بسطة (المسيح) الذي من نسل (دود) ومن لا يقتل محارب إلى أن يقتل ويقتل

لا فرق بين ما جاء به اس ميمون، وما جاء به الآداب اليهودية المحتمة بإقامة دولة لسريعة اليهودية، لا على تطبيقها على اليهود فقط بل تطبيقها على الأغيار (Goyim) أيضا والشريعة اليهودية تقسمهم إلى الأغيار إلى ثلاث مجموعات، وحسب «تصانهم» لها تعامل معهم، و«مجموعات» الثلاث هي: الأولى التي تقيم أفرادها «سبع وصايا أبناء نوح»، فقتلهم غير واجب بالحكمة، وإما قتلهم الله روحا يوم الدسوة والثانية، المجموعة التي يتم أفرادها «سبع وصايا أبناء نوح»، ليس واجبا قتلهم في محكمة، بل مسموح قتلهم، والنسول هل هنالك من

هم سير اليهود ممن يقيمون سبع وصايا أبناء نوح ٤٥ والثالثة مجموعة التي يعد أفرادها عده عريه من النواحي قتلهم مثلا نسر اليهودية جمع المسحس بأنهم أتباع عبادة عريه وتوسع السريعة اليهودية مساعدة إلى عريه، حتى لو كانت المساعدة من شأنها أن تقدر حياته (كارو مسحيم ك. ا. ح. و سلعان عروج، يوزد دعه سيمان في ح سعيث و لائن هو يوسف كريم كازو (١٩٩٨ - ١٥٧٥)

٥. يمكن مراجعة عقلي، استعدهم من سبيل الجنس من أجل دلجة لعداء للآخرين

<http://www.alhaqqeq.net/Data/ich.asp?action=showarticle&issuaid=9&seaid=13&artid=3605>

٦. قريبا سأقوم بنشر كتاب حاصل فيه تحقيق لرسالة اليميه بالأحرف العربية وتقديم عن ابن ميمون، حياته وفكره ومؤلفاته

٧. المدونات التي تتحدث عن التهجير كثره، وأعمد أنها الأكثر في المدونات والمؤلفات نشر نغني بالصراع العربي الصهيوني هنا يمكن لنبأ اساه «أمر» إلى كتاب شريف كبا عنة - الشتات الفلسطيني حجرة أم نهجيرة (٢٠٠٠)، للاستفادة منه ليس له حصل في الماضي بل لما يحصل في الحاضر (تهجير الصامت من القدس إلى رام الله ومن مناطق السلطة إلى الأردن تحديدا، بعض الدول في الأمريكيتين)، وقد يحصل في المستقبل.

٨. سيكون بإمكان قراء العربية التعرف على موسى بن ميمون وناليقه وفكره عن المقدمة التي أسانها لدومته الهامة، التي تؤسس لاهوتيا لموقف اليهودية من الإسلام والمسلمين والنبي محمد الرسالة النبوة، من المتوقع أن تصدر الدرس في عام ٢٠٠٧

٩. هو أدب كُتب في تقرون ميلادية من لثالث إلى السابع منها، في فلسطين وقيل عبد الجمهور اليهودي المتدين، لأنه أهم بوضاح ما غمض في الأدب الأخرى، ويشمل (المشاهد) (الموسمات) وال (محيلت) وال (مدراش هلب والمدراش أحدهم)، والتلستودين (ل- بيلي وانيرزلس / البابلي والتسطيني).

١٠. اشتر، أحمد (٢٠٠٤) «عقبات ترجمة العهد القديم إلى العربية هل اختصص حمز دينة بمردحا. كنعان (١١٩) العلمية مركز احب. التراث (٥٩ - ٦٥).

١١. من هذه النصية اقرأ في هذا الرابط

<http://www.daat.ac.il/ques/005/index.htm?MESSAGEID=565>

الخطاب الديني في الشعر النبطي:

دراسة لمجموعة من قصائد

بدرية عطا الله السعيد (الغربية)

وضيدان بن قضان

د. سامية آل شيبان

جامعة الملك سعود - السعودية

يؤكد الدكتور عبد الله الصويان في كتابه: «الشعر النبطي ذائقة الشعب وسلطة النص»، أن دراسة الشعر النبطي يعتبر موضوعاً حساساً بسبب اعتباره من قبل الكثيرين تهديداً مباشراً للغة العربية الفصحى لغة القرآن الكريم وبالتالي الدية الإسلامي، لذلك أي محاولة لإعطائه أية أهمية تعتبر مرفوضة، وهذه الدراسة تعني بإبراز القيمة الدينية للشعر النبطي من خلال قيمته الفنية - الإبداعية الحضارية، وتكويك حلقة في سلسلة متنامية من الدراسات النقدية لخلق Critical body خاص بالشعر النبطي يستند عليه الدارسون والباحثون من المفكرين، المناوئين والمؤيديين على حد سواء.

الشاعران بصورة واضحة خلال العقد الأخير والذي هو من أكثر العقود التي مرت على منطقتنا وكذلك العالم من حولنا اضطربا على العديد من المستويات سواء اجتماعياً أيديولوجياً أو سياسياً أضف إلى ذلك ثورة المعلومات (الانترنت) وانتشار مبادئ العولمة، من خلال وسائل الإعلام أصبح الشاعر النبطي الذي عادة ما يوصف بالتخلف

النصوص المختارة هي لكل من بدرية عطا الله السعيد المعروفة د(الغربية) وضيدان بن قضان. من خلال مجموعة متنقاة من قصائدهم تم تفصي الخطاب الديني لدى الشاعرين المذكورين ومعرفة كيفية توظيفه. تم اختيار الشاعرين على أساس دورهم البارز في ساحة الشعر النبطي ليس فقط في المملكة بل في الخليج أيضاً فلقد برز

بالحدث شعراً. مع ذلك لا يوجد لبيرية السعيد والتي طلت لسنوات عديدة تكتب تحت اسم مستعار «الفريبيه» أي ديوان مطبوع فقصاصد الشاعر مؤذعة بين العديد من وسائل الإعلام. لذلك وحرصاً على الدقة والأمانة فإن القصائد التي تناولها البحث تم الحصول عليها من الشاعر شخصياً. ضيدان بن قصعان من أهم شعراء النبط المعاصرين في الجزيرة العربية. على عكس بدرية، يوجد لضيدان ديوان مطبوع في عام ٢٠٠٢. هذه الدراسة اعتمدت على النصوص الواردة فيه. في مقدمة الديوان كتب علي المسعودي إذا كان الديوان عادة يرسم صورة لشخصية شاعرة. من الصعب أن يؤدي هذا الغرض ديوان الشاعر ضيدان بن قصعان. فهو في جل قصائده يقف على الحد الفاصل بين الطهر والذنب. مؤمن مخطف يعرف خطاياها طامعاً بمغفرة ربه التي يعرف أنها كبيرة^١

الشعراء عادة سواء أكانوا شعراء العامية أم الفصحى متهمون من قبل أصحاب الفكر المحافظ. بعدم الحرص على أصول العنيدة الصحيحة. والإتيان بما يتنافى مع روح الإسلام فهناك من يتناول على الذات الإلهية. أو يكتب في الغزل أو المدح والتماخر بالأنساب وهذا كله يتنافى مع روح الإسلام. تؤكد فاطمة المرئسي بتميز الإسلام عن العديد من الديانات باعتقاد عميق في مقدرة الفرد على ضبط نفسه واستخدام منطقته الذاتي وإخضاع أحاسيسه ورغباته لعقله إذا كان مسلماً لضوابط وقواعد... يجب الارتكار عليها^٢

تحدث المرئسي هنا عن الفرد المسلم العادي تحديداً ولكن هل يخضع الشاعر المسلم في شعره لهكذا اعتبارات، أم أنه كما يقول النقاد المناوئين له

عرضة للكثير من الأفكار والتعبيرات القادمة من الخارج. هل اتبع الشاعر النبطي رياح التعبير أم أنه ما زال متمسكاً بحدوده الحضارية والتي تتحلى في مبادئه الدينية. تحاول هذه الورقة الإجابة على هذا الطرح من خلال رصد الخطاب الديني في شعرهم. الدراسة اعتمدت محورين منفصلين، المحور الأول: الحضور التلقائي. المحور الثاني: الحضور المدروس. هذان المحوران فرضتهما تركيبه الفنية والموضوعية للقصائد المختارة.

الحضور التلقائي للخطاب الديني لدى الشعراء يظهر من خلال كلمة لفظ الحلالة (الله) أو ما يماثلها مثل (الرب، رب الكون...) بصورة عفوية وتلقائية لا علاقة لها بموضوع أو بنية القصيدة. هذا يعكس الحضور الديني في لاوعي الشاعر. الحضور المدروس يظهر من خلال توظيف الموروث الديني ليمس مواضيع متنوعة مثل العزل، المدح، الرثاء. وكذلك الوطنية والسياسية والدينية. من خلال الحضور المدروس للخطاب الديني يرتبط الشاعر بذاته (موروثاته الحضارية) ومحيطه الخاص به وبالأشخاص المجتمع من حوله. بدرية وصيدان أثبتنا لنا من خلال شعرهما ثباتاً فكرياً واضحاً يرفض الخروج عن دائرة الدين الإسلامي والقيم التي يبنيناها. هذه الاحتفائية العميقة والمبدعة في آن كفيلة بالرد على جميع الدعاوى المناوئة للشعر النبطي الذي أثبت لنا حقه المشروع في الوجود كجزء من ثقافة الإبداع لا نقافة الإبعاد.

تعتبر الشاعرة النبطية بدرية عطا الله السعيد من أكثر الشاعرات في السعودية تفاعلاً مع مجتمعهما حتى أنها لقت بشاعرة الوطن. فلا تكاد تمر مناسبة وطنية كانت أم اجتماعية إلا واحتفت

لا يقول إلا كثرأ. في محاولة للاقترب من الشاعر النبطي ومقدار التزامه بالمقاييس التي تتحدث عنها المرنسي فإن هذه الورقة تتناول التحليل الخطاب الديني (religious discourse) في شعر بدرية وصيدان. تم اختيار الشاعرين لاعتبارات نقدية وأخرى لها علاقة بالجنس (gender) الشاعران من أهم شعراء البسط المعصرين في الحرية العربية ومع ذلك له يسبق أن تم إحصاء إبتاعهم الشعري لأي دراسة نقدية حادة ويؤكد د عبد الله الصويان أن دراسة الشعر النبطي يعتبر موضوعاً حساساً سبب اعتباره من قبل كثيرين تهديداً مباشراً للغة العربية الفصحى لغة القرآن الكريم وبالتالي الدين الإسلامي. لذلك أي محاولة لاعطائه أية أهمية تعتبر مرفوضة¹. الاختيار على أساس (gender) شاعرة / شاعر سوف يمنحنا فرصة اشمل لفهم التجربة الشعرية النبطية في المملكة والتي تتميز بمجتمع ذكوري تحت (patriarchal)، ونستطيع أن نكون جبهة متنوعة وثرية في الدفاع عن الشعر النبطي. بالنظر إلى العديد من قصائد الشعارين نجد أن خطابهم الديني يظهر لنا من خلال محورين محتلمين وهما الحضوري العفوي والتوظيف العميق.

يتميز الحضوري العفوي بوجود كلمة نَظْم الحلالة: الله أو ما يرافقها مثل الرب- أحياناً أخرى- تضمن آيات قرآنية ولكن هذا الحضور ليس له دور مؤثر وفعال في معنى القصيدة أي أن وجود هذا الخطاب لا يعطي بعداً أو معنى دينياً متصلاً بمعنى أو هدف القصيدة ينصح لنا الحضور العابر للخطاب الديني في شعر بدرية من خلال ثلاث قصائد بعض النساء الرياص و"ياسوي" في قصيدة "بعض النساء" رسمت لنا الشاعرة عالماً أخلاقياً انوباً زاحراً بالتناقضات

(contrasting images)، تتناقض النفس البتيرية. عالم الشر والخير، وروت كلمات ذات مدلول ديني مثل لفظ الحلالة: الله، الرب، والدين ولكن هذه الكلمات ظلت خارج المنظومة الأخلاقية للقصيدة والتي هي محورها الرئيسي حيث أوردت لنا الشاعرة صورتين متناقضتين للمرأة: هناك المرأة المثالية في مقابلها تقف المرأة السيئة. في المرأة المثالية قالت بدرية:

وبعض النساء في فكرها المحدث يحتال

مثل الأصيل التي تقوده الأصايل

وبعض النساء منطوفها عذب الأقوال

وطيبها تشبه ورود الخمايل

وبعض النساء في عقلها عن ألف رجال

ينبت على ما أقول عدة دلائل

هذه الصورة الأخلاقية المبهمة. تقابلها صورة

مظلمة لفئة أخرى من النساء. تقول الشاعرة:

بعض النساء بالمبر تشبه الاطفال

تمكيرها محدود قاصر وطايل

بعض النساء تسعى لتكديس الأموال

ما همها يا كود جمع الحصايل

بعض النساء بلسانها سم فعال

تظهر غلا والقلب للشر شايل

ظهرت كلمة الرب مرتبطة بالنميمة.

بعض النساء تتبع هالفيل والقال

ما حسبت للرب يوم الهوايل

من خلال هذا البيت فصلت الشاعرة بين

المنظومة الأخلاقية والتي هي المحور الرئيس

للقصيدة وتعاليم الرب وما ينبع ذلك من ثواب

وعقاب كسبحة حتمية لأفعال بني آدم. فكان

العقاب فقط من جزاء النميمة وماعدا ذلك من

ودنيوية للرياض هذه القيمة دفعت بالرياض
كمدينة إلى قلب القصيدة متلما هي في قلب
الشاعرة. حافظت الرياض على موقعها لديوي
مبتعدة عن أي معنى ديني حتى مع اقترار الشاعرة
بقولها «ربي حماها» :

ناريس مع لندن فلا تعوض عنها
هذي رياض المجد ربي حماها
الله لم يحم الرياض فقط بل كساها.

تحد الكرامة بلاد غالي ثمنها
ديرة من الأمجاد ربي كساها
بالرغم من تدخل العناية الإلهية في حماية
الرياض إلا أن القصيدة لم تضيف عليها أي
فدسية دينية أو حتى بعداً دينياً... الخصلة التي
وهبها الله للرياض «الأمان» - هي إضافة دنيوية
فقط للمدينة العريقة ذات الحذور الراسحة ليس
فقط في التاريخ بل أهم من ذلك في قلوب أبنائها
من أمثال الشاعرة. فالرياض في الأصل هي
«رياض المجد» ومن ثم أصبحت أرض الأمان،
الشاعرة تؤكد قائلة: «هذي رياض المجد»، مما
يعطي تأكيداً على أهميتها السابقة للأمان الذي
حصلت عليه بعد ذلك. قبل كسوة الله التي
كساها بها هي نجد الكرامة وهي أيضاً بلاد
غال ثمنها. هنا تلعب الرياض دور المرأة الحميلة
التي تحتاج إلى القليل من الربوش لتصبح مبهرجة
والربوش هنا تمثلت في الأمان والكسوة. البيت
الأخير من القصيدة التي تبلغ التسعة أبيات لم
يعط معنى جديداً للقصيدة كان بالإمكان
الاستغناء عنه ولكنه أكد على توظيف الشاعرة
للخطاب الديني السطحي من خلال التركيز على
القيم العاطفية وليست الربانية.

في قصيدة «يابوي» حيث تمخر الشاعرة

الأفعال السيئة مستثنى بهذه الطريقة. خرجت لنا
القصيدة بمعيار أخلاقي دنيوي (اجتماعي)
المرجعية الدينية كأساس للأخلاق لعبت دوراً
تأثيرياً إن لم يكن هامشياً. العلاقة الفاتمة بين هذا
البيت وبقية القصيدة (الشطر الثاني تحديداً)
هي علاقة فنية بحته تخدم البناء الفني (Structure)
والموسيقى للقصيدة. وظمت الشاعرة كلمة «الدين»
على نفس النسق فائلة

سالدين والاخلاق وبطيبة الفال

وبافعالها تجمع جميع الخصايل
الدين في هذا البيت استخدم كقيمة فائمة
بداتها. هذه القيمة لم تحدد لنا الشاعرة ماهيتها
لذلك ظهرت لنا ككيان منفصل وليست المنبع لكل
الحصال الحميدة التي ذكرتها الشاعرة والمقياس
لكل ما هو حير أو شر.

في قصيدة «الرياض» وظفت لشاعرة كلمة
رُبي مرتين ولكنها لم تضيف بعداً دينياً على
القصيدة والتي تتحدث عن الرباط العاطفي بين
الشاعرة والرياض كمدينة تقول الشاعرة:

أحبها من قلب لا غبت عنها

وأهيم فيها بشوق واعتق سماها

أحبها وأحب منهو سكنها

في شمسها في ظلها في هواها

الرياض هي الأم الحنونة - التي تستحق الوفاء:

أم عزيزة غاذيتنا بلبنها

وأبسط حقوق الدار تحفظ وقاها

وهي أيضاً رمز العواصم.

رمز العواصم لو غبت عنها

احس أنا مشتاقة نسمة هواها

آيات القصيدة تعكس قيمة عاطفية وطنية

بوالدها وتتحدث عن مناقبه وردت لفظ الجلالة
" لله مربيين المرة الأولى في مطلع القصيدة.
حيث قالت:

أبداً نذكر الله عليم بالأسرار

اللي منه عطا ما يسالي

المرة الثانية في البيت قبل الأخير

الله يزيد لعمرنا أعمار وأعمار

أنت العزّا ياسوي في كل حالي

بين افتتاح بكرة للقصيدة بسم الله وختامها لها
بالدعوة لوالدها أن يطيل لله في عمره - تحدثت
باسهاب عن مناقب والدها، فهو خير:

يابو سعد يا سوي يا سيد الأخيار

أنا افتخر بك وأرفع الرس عالي

يا سوي ها لدنيا بها أخيار وأشرار

وغيرك فلا حتى أشوفه قبالي
وهو أيضاً عظيم:

أنت العظيم اللي من الناس له كار

أخذ من علومك حروف نقالي

نحكي ونكتب بالسجلات تذكّار

ملك قليل يارفع المعالي

أخلاق والدها الرفيع هي ملها الأعلى

عودتنا نماشى وفي الأشبّار

اللي لهم كل العلوم الثقالي

علم به استنفع إلى صرت مختار

في دنيتي محب من الناس سالي

لم تتحدث الشاعرة عن مناقب والدها الدينية
متلاً، فخرها به أساسه اجتماعي وأخلاقي بحت.
الدور الذي لعبه ذكر "الله" محدود للغاية ويقع على
الحدود الخارجية للقصيدة المبنية على فخر

الشاعرة بوالدها، لفظ الجلالة "الله" في مطلع
القصيدة كان دوره فتتاحي وهو تقليد يتبعه الكثير
من الشعراء. في المرة الثانية التي ذكرت فيها
الشاعرة لفظ الجلالة "الله"، كان ذلك في معرض
دعائها لوالدها بطولة العمر.

للتدليل على الوجود العابر للحظات الديني في
شعر صيدان، تم اختيار ثلاث قصائد - بحر
حدة - يا وصيف الحسام و"مثل الذهب" نجد
الشاعر في قصيدة بحر حدة، والتي تقع في ستة
أبيات - ذكر لفظ الجلالة "الله" أربع مرات إلا أن
ذلك لم يعط القصيدة معناً دينياً.

يسحدث الشاعر إلى البحر، كأنه صديق حميم
ويخبره عن حزنه العميق

حزين إي والله إن قلبي حزين وحاطري مكسور

لو اضحك وأنطاهر بالسعادة يا بحر جدة

هنا يقسم الشاعر بالله لبحر جدة بأنه شديد
لحزن، حتى وإن بدت عليه مظاهر السعادة.
يستمر الشاعر يبيت لواعج همومه للبحر، محاولاً
أن يبرر له حاجته لإخفاء حزنه.

وأنا يا بحر يوم أصد وأخفي دمعتي معدور

لك الله يا بحر صديت والصدّة هي الصدّة

يؤكد الشاعر على صدوده وإحباء حزنه
مستخدماً لفظ الجلالة "الله".

تعود لفظ الجلالة "الله" للظهور عندما يؤكد
صيدان على تميزه كإنسان

وأنا ماني بحيا الله بشر يكتف لك المسور

أنارجل يموت ولا درت الأمواج عن سده
الشاعر ليس فرداً في زحام مخلوقات الله التي
تملأ الكون، بل رجلاً متميزاً يتحلى بالصبر
والجلد. نراه في البيت الأخير يؤكد على شدة بأسه

الفصل الموضوعي بين الخطاب الديني في بداية القصيدة . البسمة . وبين باقي القصيدة كان سمة باردة في قصيدة بدرية «بابوي» مثل ضيدان بدأت الشاعرة بذكر الله ومن ثم ابتعدت كلياً عن أي توظيف للخطاب الديني الذي بدأت به القصيدة .

في معاورة «مثل الذهب» يتحاور ضيدان مع الشاعر حبيب العازمي . والمعاورة بين الشاعرين تتميز بروح الدعابة العالية ، ومن المعروف أن شعر المعاورة أو «القليلة» هو مساحة شعرية بين شاعرين ، يبدأ أحدهم بأول بيت من ثم يقوم السيالة «بغناء» الشطر الأول والثاني . حتى يؤلف الشاعر البيت الثاني . يرد الشاعر المناهض سيتن أيضاً مراعي نفس الوزن . القافية والمعنى . . . بالرغم من أن ترحيب ضيدان بخصمه العازمي كان بعيداً عن أي معنى ديني إلا أنه استخدم أسلوب التضمين القرآني . قال ضيدان :

يا مرحبا ترحيبة مثل الذهب

بالشاعر إلى صاير ضابط خفر

والى سكن عين البراحة والقري

يدري عن إلي ساكن دار الرشا

بالعازمي تبت بدين أبو لهب

لكن لا يدري بها زيد وعمر

وطف ضيدان الآية الكريمة : «تبت يدا أبي

لهب وثب» ، والمرتبطة بالرسول الكريم عليه

السلام والتي تحمل في طياتها معاني التهديد

والوعيد بالعقاب الإلهي لأبي لهب وزوجته خاصة

ولكل من أذى أو حاول إيذاء رسول البشرية بصفة

عامة في آيات ضيدان ضمت الآية القرآنية شكلاً

فقط فالشاعر محكوم بالبحر الذي استخدمه

العازمي «المسحوب» والأبيات «المروبة» ^{١٠} هذا

يتضح من آيات العازمي

واصراره على التطاهر بالسعادة بالرغم من حرته . حتى يأتي فرج الله .

أبا قف وانتسم لوني حزن وخاطري مكسور

ابلى الله يفرجها علينا يا بحر جدة

حلال القصيدة وبالرغم من الورد المتكرر للمط الجلالة الله إلا أنه لم يعط أي معنى ديني للقصيدة ، والتي يتحدث فيها الشاعر عن حزنه الشديد حتى عندما تحدث عن قدرة الله على تزيح همه . جعل هذا الدور خارج القصيدة أي في المستقبل البعيد والمجهول وليس في حاضره المنظور ، فليس في البيت دعاء ولا حتى رجاء في فرج قريب إصراراً منه على أن يكون وحيداً في حزنه . فلقد ترك هذه المهمة لتصاريف الأقدار والتي لا يعلم أسرارها إلا الله .

في قصيدة «يا وصف الحسام» يمدح الشاعر ضيدان الشاعر بدر بن عبد المحسن :

ولك بيوت القصيدة خاضعة باحترام

ولك حروف القصيد بكل شوق تعدى

في نهاية القصيدة ينتحر ضيدان بموهبته الشعرية . مخاطباً بدرأ قاتلاً

سيدي تدري أنه في يدي الخطام

ورث جدي لبوي ورثة لولدي

حلال هذه القصيدة ذكر ضيدان لفظ الحلالة الله مرة واحدة .

سيدي بدر بسم الله وأبدا سلام

سيدي لك سلام ولك غلا سيدي

استخدم ضيدان لفظ الجلالة للبسمة كافتتاحية للقصيدة . بعد ذلك لم يستخدم اللفظ مرة أخرى ولم يربط الشاعر بين البيت الأول وبين باقي القصيدة إلا فيما يخص التحية والسلام .

سلام رديه على بحر العرب

وانته بامن قصعان سباح البحر

يما تحيب من البحر در ثمين

والا تحيب ممن البحر وجبة عشا

أرستك مرسلنا حسب الطلب

لكن طال الوقت ما جانا خر

واليا صبرنا يا معين الصابرين

ما صابر الا ما يريد الله واشأ

لكي يحافظ يدان على وزن قامة الشطر الأول

(الباء) ضمن الآية القرآنية، حذف كلمة "وتـ"

واستبدل كلمة "يدا" الواردة في الآية بيدين

و"ابي" بـ "ابو" ولكي يحافظ الشاعر على معنى

ايات المحاوره وما تحمله في حياتها من ترحيب

أبعد الآية عن معناها الاصيلي (التهديد والوعيد)

وحملها معناها فكاهياً مرحاً.

بالعازمي ثبت يدين أبو لهد

لكن لا يدري بها ريد وعمر

والأرنب اللي ماله الا نصف عين

صارب نصيب الطرقي اللي ما مشا

بعيدا عن الحضور العابر للحطاب الديني في

شعر صيدان ودرية، نجد ان هناك خطأ ديباً

مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالبصر الشعري لكلا

الشاعرين، الدور الذي يلعبه هذا الحطاب يختلف

حدرياً عن الحطاب العابر، فهو يتفاعل بحق ليس

فقط مع البصر الشعري بل مع مواقف الشاعر

الخاصة عاكساً رؤيته التي يطررها شعراً، في

أحيان كثيرة نجد أن الحطاب الديني يستحوذ على

القصيدةأكملها مثل قصائد بدرية التي نتحدث

عن سهر زمضان الكرم والحج

رصد الحضور الديني العميق في شعر بدرية

وضيدان سينم من خلال عدة مواضيع متباينة أي

أن المواضيع التي ستدولها من شعر بدرية

وضيدان مختلفة. هذا التوجه تفرضه طبيعة

الموضوع وطبيعة التوجه الشعري لدى الشاعرين،

فاندراسته ليست دراسة مقارنة بمعنى أننا في حل

من تقصي نقاط التشابه، رد على ذلك أن طبيعة

قصائد بدرية تفرض طرقاً خاصاً بها، لعل أهم

سمة لدى شعر بدرية، أو على الأقل ما توفر لدينا

منه هو تفاعلها الدقيق مع أحداث المجتمع من

حوادثها سواء أكانت وطنية أم سياسية أم اجتماعية،

أما بالنسبة لصيدان فمحمل قصائده عرلية وهو

عادة ما يتحدث في أكثر من موضوع حتى وهو

يتعزل في امرأة فتراه الى حجاب عرله يفخر

بنفسه، تقبيلته وسعره وهو أيضاً كثيراً ما يربط

الغرل (الحمال) وموهبته الشعرية بقدرة الخالق

حل وعلا وكرمه في اصطماء من يتشاء من خلقه

وسنعم عليهم بالجمال، حسن الخلق والموهبة

الشعرية، والحال هذه نجد أن الأمثلة على عمق

الخطاب الديني في شعر بدرية وضيدان أكثر من

أن تحصي أو ان يتم دراستها في هذه المساحة

المحدودة لذلك سنتنصر البحث على دراسة ثلاث

قصائد لكل شاعر - كل قصيدة لها موضوعها

الخاص - هذا الاختيار ليس عشوائياً بل تحكمه

الرغبة في التنوع ورصد عمق المعنى الديني.

في قصيدة الشعر... وعيون البنات يربط

صيدان بين شعره وخالقه جاعلاً بذلك موهبته

الشعرية في حد ذاتها خطأ دينياً، مناقضاً بذلك

النظرة التقليدية للشعر والتي تراه مناوئاً للتوجه

الديني لا جراً منه، لتحقيق ذلك عبرت قصيدة

صيدان ثلاث محطات، المحطة الأولى هي مرحلة

بني الذات (self annihilation)، حيث أنكر الشاعر

ذاته امام ربه وخالفه.

يا الله يا أعظم من الاسماء وأجل الصفات

يا الله. يا الله يا رحيم ويا سميع ويا بصير
يتضرع الشاعر لربه مقترأ بعظمته وألوهيته،
ومؤكدأ على صفاته وأسمائه الحسنى في خضوع
وتضرع يتصح لنا من خلال تكرار لفظ الجلالة
الله. والحاقة بأسمائه الحسنى عظمة الخالق.
يقابلها ضعف المخلوق (ضيدان)، الله ملء هذا
الكون. وما عداه لا يكون وفي هذه الحالة لا يملك
الشاعر إلا أن يؤكد على ضعفه ويسنجير بربه
طالباً الرحمة من عذاب القبر والمعصرة لنفسه
ولوألدیه واحداً.

يا رب أجرني من عذاب القبر ما بعد الممات

وانمقر لأبي وأبيه وأخوانه وأحرهم يا محير
ضعه أمام ربه نابع من عبوديته له فهو خالقه:
يا رب انا عبد خلقته من تراب وطين وطيب ذات

ونمخت فيه الروح وأنت إلى على ذلك قدبر
المرحلة الثانية تتصح من خلال إقرار الشاعر
بالسلطة المطلقة لله الخالق المعبود بما أن ربه هو
الذي خلقه ليس للشاعر سلطة على ماهية تكوينه
فالموهبة الشعرية تحديداً هي جزءاً من تكوينه.
بذلك تكون هبة من خالقه تكرم عليه بها.

يقول الشاعر:

يا رب أنا ما اخترت أكون الشاعر اللي قاسات

الطرق بطرقها وتصح له ارق من الحرير
أنت الذي خلقت كائن حي غير الكائنات

الحمد لله والشكر والممة وحير الله كثير
يعترف الشاعر أن نظم الشعر، ليس بالامر
الهي على الإطلاق لذلك يرى الشاعر في ذلك
تميزاً له. لأن رب العالمين اختاره من عباده ليمنحه
هذه الموهبة. بالرغم من ذلك فإن الشاعر يرفض

أن يحاط نفسه أي شيء من الكبرياء، أمام ربه
المعطي فهو ما زال عبده يا رب أنا عبدك، ليس هذا
فقط فهو ليس مجرد عبد لربه بل هو عبد محطن
يا رب انا عبدك وأشيل الدنوب الكايدات

ما لا تشيل الأرض والدنيا رحاها مستدير
يقر الشاعر أنه مهما علا شأنه في الدنيا بسبب
شعره إلا أنه لن يرفع من قدره يوم القبامة:
والشعر مهما فضل الشاعر مقام ودرجك

ما فصله بالفعل في اليوم العبوس الفمطير
في المرحلة الثالثة يتحد الشاعر مع ذاته
وإنسانيته ويواجه قدره المحتوم كعبد مذب
وساعر. يصل في النهاية إلى رؤية فلسفية خاصة به
تسمح له بالتعايش مع نفسه كشاعر ذنوبه وحطايه
مرتبطة بموهبته الشعرية

يا رب أنا شاعر وأهيم بكل وادي من شتات
وأقول ما لا أفعل وأنا مؤمن ولى قلب وضمير
شاعر ويتبعني من العاوين كثر العاويات

ادنب بهم وإن غرروا بي سرت اقل من الغرير
إقرار الشاعر بذنوبه ليس فقط من خلال
كلمات عادية بل من خلال تصميم الآيات القرآنية
التي وردت في هذا الصدد. قال تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ
يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۖ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ
ۖ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۖ﴾.

فهو إنسان ضعيف لأنه مخلوق عبد، وهو مذب
لأن خالقه جعله شاعراً يتبعه الغاؤون. وفي هذه
الحالة يواجه الشاعر هذا المأزق بشجاعة فهذا
قدره الذي قدره الله له وهو لا يملك إلا أن يطبع
خالقه. ويكون شاعراً فالشاعر يستمر في الحياة
حتى بعد موته.

كل يموت ويستهي... والوقت يمضي هات.. هات

ولا عاد يبقى الا الذكر.. إن كان شر أو كان خير

والساعر أبقي بعد موته بالعلوم الطيبات

أو عكسها.. والموت ياخذ والنصايد يستخير

أقرب مال اللي لهم في البيت سبع معلقات

راحوا ولا رالت قصايدهم كما البدر المنير

الاعنى وعمرو وظرفة بن العبد والعيسى ثبات

والساعة واس ربيعة واسن اني سلمى زهير

هذا يؤكد مقولة الشاعر أن السعر ماممه تقع

حازح بطاق سيطرة الإنسان فهو متاح قوة اعلى

معه. لذلك لا نطبق انثواميس الأرضية على الشعر

فالشعر لا يموت حتى وإن مات قائله لذلك الشعراء

حاليون من خلال شعرهم. هذه الطريقة المتأصلة

بخلود الشعر كانت سائدة لدى شعراء لقرن

السادس عشر في بريطانيا للشاعر والمسرحي

البريطاني William Shakespeare قصيدة شعرية يد

(Sonnet) Saul I compare thee too Summer's

يسحدث عن انتصار الشعر على الموت وقدرته

على خلق عالم مثالي خالد ..

«فما إن الله قصيدة حب يودع الشاعر فيها

محبوبته وفي نفس الوقت يسافر في اتجاه ربه رغباً

في عزه لتختلج محنته العاطفية. الانهيار

العاطفي للشاعر يقابله إيمان واحتساب بالله اعلى

العظيم. هذا الإيمان يظهر من خلال الحضور

القوي لله في صلب القصيدة. يظهر لفظ الجلالة

«الله» على مستويين مختلفين حيث يحتل لمط

الحلالة الله مركز القصيدة وكذلك إطارها

الخارجي فنرى الشاعر يقول:

أحبك؟ حسبي الله ليت مالك في سماي بروح

ولا لك في البسيطة كود شي بيك وديني

يسأل الشاعر نفسه إن كان يحب حبيبته

المعادرة على درب الحب. بحبيب الشاعر على

سؤله الإيجاب ولكن بطريقة غير مباشرة. احتار

الشاعر أن يحيب على السؤال بأن الله هو حسيبه

ولا شي- آخر. بهذه الإحانة في هذا الموقف يتلانى

كل شيء من حوله ولا يرمى إلا خالفه. حتى حبيبته

المسافرة التي مستقبلها تتلانى مع ماضيه تاركة

حاصره تحت السيطرة المطلقة لربه. في موقف

الوداع لم يلجأ الشاعر إلى حب حديد أو حتى إلى

شعره ناهياً عن السلوى

سحبت من الهوى ومن الفصيد ومن رزاق الموح

ورمي أغلى مجاديف العرام وجيت بيديني

في بداية وهابة القصيدة يظهر لمط الحلالة

(الله) مرة أخرى محيطاً بهم في داخل القصيدة

بالأمان.

فما إن الله يا أول من سكن بين الصلوع العوج

عسى ربك سمير وعسى الله ما يخليني

فما إن الله سقى دربك على درب السنين العوج

ولكن طالبك لا أقسمت عني لا تخلصني

يظهر لفظ الجلالة (الله) سبحانه وتعالى

كأفضل رفيق لتحبسة المسافرة وللشاعر نفسه الله

هو المؤنس الوحيد في رحلة الحياة الوعرة والقادر

على إعطاء الأمان لمخلوقاته

في مثل هذه الحالة سافر الشاعر في اتجاه ربه

الذي من عليه بالصعوبات الحميدة مثل الصبر

والتحاة والكرم. أقسم بربه ثلاث مرات:

صورة إي والله إنني ما ثنيت العزم قبل أدوج

بريسان الحما واطما لوصلك لين تسفني

شعاع؟ إي والله إنني ما عرفت الدل قبل أسوح

قدم رجلي على درب لبيت اهلك يوديني

كريم؟ إي والله اني ما عرفت الشح قبل نروح

دموعي في عيوني ثم أسح بحسرتي فيني
يقسم الشاعر ثلاثاً للتأكيد ثلاثاً على أن حاله
لم يتركه وحيداً، بل منحه استعداداً فطرياً لمواجهة
الحياة - وصعابها - لذلك يعود الشاعر إلى ربه
ليعينه على احتمال قدره.

في قصيدة «ما حلت اعيشها عيشة هواي»
يلجأ الشاعر إلى ربه طلباً للعون ليس لمواجهة
«الحب هذه المرة ولكن لمواجهة صروف الحياة»
«الدروب العوج» و «الكف الرهيدة».

وفي هذه القصيدة يحضر الشاعر بإيمانه بالله
ويؤكد أنه كإنسان لا يعسر وحيداً في هذا العالم -
الله ملازم له في كل خطواته - حال عليه رحمته
ومثبت خطواته.

يبدأ الشاعر بالتأكيد على وحدانية الله جل
وعلا - وإعلان خصومه له، ليس فقط بعقيدته
والتي هي الإسلام - بل بقلبه وجوارحه
الله الواحد ولا لله ثاني

وحده عبد سجد قلب وعقيدة
إسلام الشاعر لربه ليست فكرة بل عقيدة
راسخة في القلب والأعماق.

مومن يصير ليا جار الزماني

في رجا اللي مدته تعنى عبده
ينحر الشاعر هنا بإيمانه - وصبره - ووقوفه
أمام ربه - الذي هو مصدر عمرته وغناه عما سواه.
يذكر لنا الشاعر الأحداث العصبية التي
واجهته

لى على الدنيا ثلاثين وكفاني

منها العشر الأخيرات الشديدة

علمتني كيف اوقف لا دهاني

ما دهى سعدون في عقاب فعصيدة

وعلمتني كيف لا مانوا إخواني

ومات أبي والكف ما تصفق وحيد

كيف اوقف واتشهد في مكاني

واثبت في يوم عسى الله ما يعيد

لم يكن يستطيع الشاعر السات لو لم يكن إيمانه
في ربه راسخاً، هذا الإيمان هو مصدر فخره وثلثه
منحه القوة والثقة في رحمته، والقصيدة تأكملها
تحدث عن تجربة الإنسان الذي يجعل إيمانه
مطلقاً لربه - يستطيع أن يثبت ويحتار المحنة تلو
الأخرى أملاً في رحمة ربه التي وسعت كل شيء.

مجاور الخطاب الديني التي سوف نتناولها في
شعر بدرية السعيد هي ثلاثة: «الوطني» و«السياسي»
و«الديني»، في المحاور الثلاثة حولت بدرية -
الخطاب الديني إلى هدف أساسي - ومحوري في
القصائد التي تمثل هذه المحاور، قصيدة «يسعد
مسالك يا بلادي» نظمها الشاعرة كردة فعل
للاحداث الدامية التي حدثت في مناطق متفرقة
من الوطن، القصيدة قصيرة - وتقع في سبع
ايات - البيت السابع هو إعادة للبيت الأول الذي
تقول فيه

يسعد مسا بلادي ويسعد صباحك

يا موطني لك راية الدين تحميك
تؤكد بدرية أن السلاح الأول لحماية الوطن هو
الدين الإسلامي والتمسك به وبثوابته كقيل
بحمايته من جميع الأحداث المؤلمة التي آلت به، لم
تحدث الشاعرة عن أية أسلحة عسكرية لمواجهة
«العدو إلي ينير الفتق»، بل تحدثت عن المواطن
التمسك بدينه هذا الدين - هو سلاحه -

ضد العدو الى بعده استباحك

كيف يتناسى يوم. يوم يناجيك

في هذه القصيدة جعلت بدرية الدين والوطن كسنة واحدة لا تفصل. لوطن هو قائم على أساس لاسلام ولن يستطيع الاسمرار من دونه. والاحداث المؤلمة والفتن التي آلت به ما كانت إلا سبب يُبعد البعض عن راية الدين شعور بدرية بالمسؤولية الوطنية تجاه الوطن. هو واحد ديني في حد ذاته، خال من والاستقرار من أهم المطالب الاساس في الشريعة الإسلامية. يروي البخاري والترمذي وابن ماجه سند حسن عن عبد الله بن محضر ان رسول الله ﷺ قال من أصبح منكم اليوم آمناً في سربه، معافى في جسده، عندة قوت يومه، فكانما حيزت له الدنيا بحذافيرها. في سورة الأنعام يربط الحق تعالى الإيمان بالأمان حيث قال «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»^١ ربطت سرية في قصيدتها راية الدين، الإسلام الصحيح بالأمن.

بما أن الدين هو حامى الوطن، فإن السياسة المسعفة في الوطن تكون ناعمة من الدين. في قصيدة عام ستة وعشرين والتي قالتها بدرية بمناسبة بيعة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز تحتل بدرية بملك دستور دولته الإسلام وهدى العقيدة.

تقول

الأربعاء في عام ستة وعشرين

مبايعة مولاي بيعة محيده

القائد الي تال حب الملايين

مليكننا المحبوب عرب البديدة

عبد الله أبو متعب حافظ على الدين

دستوره الإسلام وهدى العقيدة

تؤكد الشاعرة أن الملك عبد الله والدي تحتفي ببيته - يستحق هذا الاحتفاء وبيعة الملايين وحهم بسبب حفاظه على الهوية الإسلامية للدستور السياسي للدولة، الدستور هو الاسلام وليس شىء آخر مثل العروبة القومية أو الاشتراكية أو غيرهما من القوانين الوضعية، فالملك راعي ومسؤول مسؤولية هو أهل لها متملاً قول رسول الله ﷺ: «ألا كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته....»

يلج الخطاب الديني دروبه في قصائد بدرية فما أسميه بالمحور الديني حيث تحتفي الشاعرة بأركان الإسلام مثل شهر رمضان الفضيل، موسم الحج ومواسم أعياد المسلمين، وتعرض في هذا لمقام قصيدة رمضان حيث تستعرض الشاعرة فضل هذا الشهر الكريم الذي هو أغلى الليالي «فايامه رحمة ومغفرة وعق من النار». كما أنه شهر عظيم

شهر عظيم فيه جني الاعمال

نجني ثمار الخير من رب الأرزار

شهر مبارك فيه أعظم منالي

ليل القدر من يشهده فاز بالدار

في شهر الخيرات والكرامات تفتح أبواب السموات بالمغفرة والرحمة، تدعو الشاعرة:

ياالله تقبل سعيانا بالتوالي

في رحمتك ولأتينا كثر

يمكننا القول ان الخطاب الديني لدى بدرية وصيدان يعتبر سمة سائدة في شعرهم، فهو

تملك حضوراً متنوعاً، فهو تارة يظهر بصورة عابرة، وتارة أخرى نجده جزءاً لا يتجزأ من معنى القصيدة وبناؤها، فهو جزء من الوجود اللاواعي والواعي من معتقد الشاعرين، من خلال المصائد يتضح لنا أن المعتقد الديني يشكل الحجر الأساس لنظرة الشاعر للعالم من حوله ولنفسه قبل أي شيء آخر لذلك من العسير أن يتم الفصل بينه وبين مشاعره التي هي القوة المشكلة للقصيدة.

في قصائد ضيدان للاحد وجود علاقة مضطربة بين الشحنة العاطفية في القصيدة عاطمة الحب، الفخر، الحكمة...) والخطاب الديني فكلما غرق ضيدان في مشاعره كلما طهر الخطاب الديني شكل أقوى وأعمق، وبالنسبة لبدرية لا توجد هذه العلاقة ربما لان قصائد بدرية لا تحمل المشاعر الجياشة التي تعكسها قصائد ضيدان بعض النظر عن موضوع القصيدة (ليس بالضرورة أن تكون القصيدة غزلية-أو أن يكون موضوعها هو الحب) تمارس بدرية قدراً عالياً من الانضباط والسيطرة على العاطفة في قصائدها لدرجة أنك بالكاد تلاحظ أي انعكاس لها، ربما لكون الشاعرة امرأة إنها تتخرج من إظهار مشاعرها لذلك لا نجد العلاقة المضطربة بين عمق خطابها الديني ومشاعرها، يمكن القول أن الخطاب الديني في قصائد بدرية منهجي فهو مرتبط بالسباسة-الوطنية-وشعائر الدين الاسلامي، كل هذه المحاور والموضوعات تعتبر كلاسيكية- بمنظور القراءة النقدية.

مهما يكن فإن الحضور الديني في شعر بدرية وصيدان ينافس المقولة التي تعتبر الشعر الببتي سبب بعده عن المصحى لغة القرآن الكريم وسبب مضامينه مأوياً للدين الإسلامي فالقصائد دنة الاحتفاء بخالق هذا الكون سواء أكان ذلك بطريقة عابرة أم عميقة وبأركان الإسلام كما في شعر بدرية ضيدان ومن خلال قصائده يرى الله متبعاً لكل ما هو جميل سام لذلك فإن الموقف الشعري لصيدان وبدرية من الدين يتسم مع موقف الإسلام السامل والحقوقي من الشعر بعكس ما يردده البعض، فالإسلام لا يقف موقفاً معادياً من الشعر، لأنه لم ينه عن قول الشعر عموماً^{١٠٦}، كما لا يمكن إنكار أن القرآن الكريم نزه الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم عن قول الشعر، قال تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكرٌ وقرآنٌ مبين﴾ هذه الآية ليست خطأ من قدر الشعر بقدر ما هي تنزيه للقرآن الكريم والرسول ﷺ في موقف محدد له ارتباط ديني وتاريخي، فأنه عر وجل وصف بعض الشعراء بالسفهاء والفوايه ولكنه أيضاً استثنى منهم الصالحين بقوله جل وعلا: ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً﴾

سنستطيع أن نقول أن بدرية وصيدان قد اصفا الشعر الببتي أمام مناوئيه فذكروا الله كثيراً في قصائدهم ■

- ١٠ ضلال سمان لسعيد السعدي السعدي ص ٨ - ٢٠ ٧٢
- ١١ سورة الشعر - الأثر ٢٣١، ٢٣٢
- ١٢ Ann Terry All, ١٩٨٧, University Press, 1988
- Study of Shakespeare's Sonnets, Cambridge, Cambridge
- Press, 1988
- Joseph P. P. Shakespeare's Sonnets, My Love, A
- Evans, Cambridge, Cambridge University Press, 2003
- William Shakespeare, The Sonnets, Ed. G. Blakemore
- (Cambridge, Cambridge University Press, 1988)
- Love Poetry of Shakespeare, Donne Johnson and Mar, 1988
- War with T. M.
- ١٣ د سعد المرصفي، المسؤولية الوطنية في الإسلام، الدمام
- دار الدختر، ١٩٩٦ ص ٢١
- ١٤ سورة الأعداء ١٢
- ١٥ د سعد المرصفي، المسؤولية الوطنية في الإسلام، ص ٢٩
- ١٦ د هاجر نوحيني، الإسلام والشعر، بيروت، دار الفكر
- الكتابي، ١٩٩٠ ص ٨٧، نظر حص، سامي مكي، تعدي
- الإسلام والشعر، الكويت، مجلس الوطني للثقافة والفنون
- والآداب، ١٤٠٢، حسن شير، مكانة الشعر في مسيرة
- الحياة الأدبية في صدر الإسلام، الخرطوم، دار
- السودانية للكتاب، ١٩٩٥، رهبر مصطفى، يارحي شعراء
- صدر الإسلام، موقف الإسلام من الشعر، وشرده فيه
- حب، دار الفقه العربي، ١٩٩٦

- (١) لشعر سبطي أصوله فهو وطلوره لطلال سمان
- لسعيد الكويت مستورات ذات لسلاسل ١٩٦٠
- (٨) السعدي السعدي للصويان
- (٩) الفصحى لغة التراث لأثر حادي بيروت، دار لكتاب
- النسائي
- (١٠) مجموعة قصائد، لدرية عطا الله السعدي، جميع د
- سامة آل شيان الرياض، ٢٠٠٦/٢٤م.
- (١١) مسؤولية الوطنية في الإسلام، لدكتور سعد المرصفي
- لدمام، دار الدختر، ١٩٩٧.
- (١٢) مكانة الشعر في مسيرة الحياة الأدبية في صدر
- الإسلام، لحسن شير، الخرطوم، الدار السودانية
- لكتاب، ١٩٩٥.

- ١ لدرية عطا الله السعدي مجموعة قصائد جميع د سامة
- آل شيان الرياض، ٢٠٠٦/٢٤م.
- ٢ جميع قصائد صيدان التي تدونها البحث أحدث من
- يوان صيدان بن فصعان، الكويت شركة مختلف للسر
- والترتيب، ٢٠٠٢م.
- ٣ على المسعودي، مضممة ديوان صيدان بن فصعان ص ٢
- ٤ معرفة لمعرف المدوني لسعدي السعدي الخطر نور حسي
- انتصحي لغة التراث بيروت، دار لكتاب النسائي، د
- سوسة ذكر، سعيد، تاريخ الدعوة في العمارة ومارها في
- مصر القاهرة دار المعارف، ١٩٨٠، د سعد لصويان
- لسعدي السعدي دافعة لسعد وسعدي السعدي، بيروت دار
- النسائي، ٢٠٠٢ ص ١١-٩
- ٥ مخاطبة المرصفي الحب في حضارتنا، لامية بيروت
- لدار العالمية للطباعة والنشر، ١٤٠٢ ص.
- ٦ الصويان السعدي السعدي ص ١١٣ د سوسة سعيد
- نار ح الدعوة في العمارة بيروت حسي الفصحى لغة
- التراث
- ٧ معرفة تفاصيل أكثر عن ماهية محتج لذكوري نظر
- A User Friendly Guide London: Garland, ١٩٩٨, ٩٥
- Louis Fyson Critical theory today
- سوف تصدر في أغسطس ٢٠٠٦م
- ٨ ضلال سمان لسعيد السعدي السعدي أصوله فهو وطلوره
- لكتاب، منشور ذات لسلاسل ١٩٦٠ ص ١٨٠
- ٩ سورة المسد لاية ١

المصادر والمراجع

- (١) الإسلام والسعدي للدكتور سامي مكي لكتابي الكويت
- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٣
- (٢) الإسلام والسعدي، للدكتور هاجر نوحيني، بيروت، دار
- الفكر للنسائي، ١٩٩٠.
- (٣) تاريخ الدعوة إلى العمارة ومارها في مصر، لدكتورة
- عوسة ركريا سعيد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠
- (٤) الحب في حضارتنا الإسلامية، لمطبعة المرصفي،
- بيروت، دار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
- (٥) ديوان صيدان بن فصعان الكويت شركة المحب
- للسر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
- (٦) شعراء، صدر الإسلام: موقف الإسلام من الشعر وأثره
- فه رهبر مصطفى، يارحي، حلب دار الفقه العربي،
- ١٩٩٦م.

كتاب الحكم والأمثال بين الوهم في النسبة، وكمال الإخلاص

أ. د. عبد الرازق حويزي
كفر لبيب - مصر

وقفت مؤخراً أثناء تجوالي في بعض معارض الكتب على كتاب نفيس، عنوانه: «الحكم والأمثال» لمؤلفه أبي أحمد الحسين بن عبد الله العسكري ت ٣٨٢هـ، فتناولته يدي بسرعة، وفي لهفة شديدة لمنزلة مؤلفه من نفسي. وأخذت أنظر في بعض صفحاته، فوقع عياني فيه على أسماء، لأعلام متأخرين زما عن زمن مؤلفه، فقلت في نفسي ساعتها كيف يرد ذكر هذه الأسماء، لأشخاص متأخرين في كتاب ألفه شخص متقدم زما، وقررت في نفسي اقتناء الكتاب تصحيحاً لما به من أوهام وقد كان.

السليم، وإنسانيته السامية في انتقاء المواد العلمية لمؤلفاته، هذا فضلاً عن دلالة بعض نتاجه الثقافي على مواكبته لذوق عصره.

وقد ألف «أبو أحمد العسكري» كثيراً من المؤلفات، منها ما وصل إلينا، ومنها ما ضاع ضمن ما ضاع من تراثنا النفيس، فمن مؤلفاته التي وصلت إلينا

١- كتاب شرح ما يقع فيه التصحيف حقيقه «عبد

أما مكانة «أبي أحمد العسكري» من نفسي فليست وليدة اليوم، بل هي راجعة إلى أكثر من عقد من الزمان، حينما كنت أحقق شعر «عمرو بن أحمير الباهلي» ت ٧٥ هـ، إذ رجعت إلى بعض كتبه، ووقفت على ما فيها من جهد صادق، جذبني التلهف إلى مطالعة باقي نتاجه، وأعجبني في هذا النتاج دوق الرجل الصالح، ودقته في اختيار مادة مؤلفاته، وليس ذلك فحسب بل راقني حسه النقدي

العرير أحمد . وسنرته مكتبة الحلبي بمصر
عام ١٩٦٣ م.

٢ كتاب المصون في الأدب حقيقته . عند السلام
هارون وسنره مرتين . الأولى في الكويت
والثانية في القاهرة . وصدرت عن مكتبة
الخانجي عام ١٩٨٢ م . ويعد هذا التحقيق هو
الاعتماد علمياً حلاقاً للتحقيق المستور مؤخراً
في السعودية على يد أحد المحققين

٣- كتاب التفصيل من بلاعتي العرب والعجم
حقيقته حمد بن ناصر الدحيل . وصدر عن
المادي الأدبي بالقصيم في السعودية

وتذكر بعض المصادر أن «أبا أحمد العسكري
ألف كتاباً عنوانه: «الحكم والأمثال» . وقد توفر
لتحقيق هذا الكتاب أربعة أشخاص . وتم نشره في
سلسلة التراث . وصدر عن مؤسسة مصرية عريقة .
هي الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٦ م . ووقع في
٦٩٦ صفحة . أما الذين نهضوا بالتحقيق فهم:
محمد ديبوس ، وأحمد مهدي . وعضاف مهرا
وأما رابعهم وهو مصطفى موسى فقد قام
بمراجعة الكتاب .

وبمجرد إلقاء نظرة العجلى على بعض
صفحات الكتاب . وأنا واقف في أحد معارض الكتب
بالقاهرة تشككت في نسبة الكتاب لـ «أبي أحمد
العسكري» . وأثبتت بعد تصفحي له أنه ليس له .
وأنه منقول عليه . حله إياه أحد الوراقين في
العصور المتأخرة . وقد دخل ذلك على الناشرين .
سبب قلة خبرتهم . وعدم إلمامهم بالتراث
وانجماهاته . وعصور الشعراء . وتواضع معرفتهم
بأسلوب «أبي أحمد العسكري» . ومنهجه في
الاحتيار والتأليف . وليس ذلك فحسب . بل لقد
قادهم تواضعهم العلمي إلى الوقوع في أخطاء لا

يقع فيها تلاميذ مرحلة التعليم الأساس . فقد
جرهم تواضع نحصيلهم اللغوي إلى الوقوع في
أخطاء إملائية . وأخرى نحوية . وترك ضبط ما
يحب ضبطه من نص الكتاب . وقادهم عدم
الدراية بعلم العروض إلى

١ كتابة السعر على هيئة النثر .
٢- كتابة القطع النثرية المسحوعة على أنها شعر
٣ إزجاء كثير من الأبيات مضطربة الوزن .
٤- كتابة البيتين في بيت واحد صاربين في ذلك
عرض الحادث بقواعد علم العروض . وعدد
التفعيلات في كل سطر
وحدا بهم عدم الإلمام بشعراء العربية
وعصورهم إلى

١- الوهم والتحريف في إثبات أسماء الشعراء .
٢- الاطمئنان إلى نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد
العسكري» . وهو أدعى ما في هذا الأمر .
٣- إهمال تحرير نسبة الشعر إلى أصحابه .
والسكوت عن الإشارة إلى السعر المتدفع .
٤- ترك تخريج الأستعار .

٥- إهمال ترجمة العديد من الشعراء .
٦- عدم إدراكهم المصادر الأدبية التي اعتمد عليها
ناسخ الكتاب .

وقادتهم قلة درايتهم بقواعد التحقيق إلى
١ التدخل في نص المخطوط .
٢- القعود عن إكمال ما ورد ناقصاً من نص
المخطوط .

٣- اختلال المنهج
٤- ترك خدمة الكتاب بالفهارس العامة .
٥- الوقوع في إوهام القراءة وغير ذلك مما غير

الوجه النصير لهذا الكتاب، وشوه صورته على الرغم مما أنفق على نشره بهذا الشكل من أموال طائلة. فلا تكاد تخلو صفحة من صفحاته. بل سطر من سطور من الأخطاء. العجيبة التي حدث بي إلى القول: إنني شعرت وأنا اطالع هذا الكتاب أنني أقرأ كتاباً مكتوباً بلغة أخرى غير اللغة العربية! فضلاً عن سببه إلى غير مؤلعه كما سنتت في السطور التالية

وإرداد عحي أكثر عندما علمت أن من بهض بتحقيق هذا الكتاب موظفون!!! في الهيئة المصرية العامة للكتاب. فهل وصل بهذه الهيئة العربية الحد في لعبث بالتراث. وعدم الاهتمام به إلى هذا المستوى؟ وكيف فأت على المسؤولين عن الإشراف على سلسلة التراث في هذه الهيئة السماح لهؤلاء الموظفين الذين لم يُحصّلوا أدنى قواعد اللغة العربية بنشر هذا الكتاب بهذا الشكل؟ فهل خلت الساحة من الساهرين على العناية بتراث هذه الأمة حتى يسندوا تحقيق هذا الأثر النفيس إلى هؤلاء الموظفين؟ وكيف فأت عليهم العزوف عن إسناده إلى أحد من لهم خبرة عريضة بالتراث ليقوموا فيه كلمة إيجاباً، أو سلباً، أو تنقيحاً قبل أن يهدر على نشره ما أهدر من أموال طائلة؟ والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل انحدر البست والاستهانة بتراث الأجداد الذين أفنوا أعمارهم في تشييده وإعلاء صرحه إلى هذا المستوى؟

الوهم في نسبة كتاب الحكم والأمثال إلى أبي أحمد العسكري

ولكن دعنا - الآن - عزيزي القارئ من كل هذا. وهيا بنا إلى ما هدفت إليه. وهو الكشف عن الوهم في نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري». والتنبية على الاساءة البالغة التي لحقت نص هذا الكتاب.

فالكتاب نفيس فعلاً، جدير بأن يحقق لنفاسة مادته العلمية. وسمو مقاصدها إلا في بعض الصفحات القليلة، أما مرد نفاسته فتكمن في اشتماله على بعض الحكم والأمثال والأقوال الماثورة والأسعار والفصوص. والحكايات التي لا نقف عليها في مكتبة التراث العربي. ولا أنكر أن الحديد في هذا الكتاب قليل. ولكن هذا القليل جدير بأن يجعل لهذا الكتاب قيمته ونفاسته. أما مادة هذا الكتاب خلا هذا القليل فقد التقطها بأسحبه من كتب قليلة ومعروفة ومندولة. أما من هذا المؤلف؟ فقد قطع ناشرو الكتاب جملة واحدة دون إبداء أدنى تشكك إلى أنه «أبو أحمد العسكري»! وأقول: هذا وهم محض! للأسباب الآتية

١- أن الكتاب مشتمل على أشعار لشعراء متأخرين. ثبت صحة نسبة هذه الأشعار لهؤلاء الشعراء. إذ وردت في دواوينهم. ففي صفحة ١٦١ من هذا الكتاب أبيات لـ «صفي الدين الحلبي» خرجها الناشرون ص ٥٨٧ على ديوانه ١٩٧. وأنشأوا تاريخ وفاته وهي ٧٥٠ هـ. ولم يلتفت نظرهم تاريخ هذه الوفاة. وكان عليهم أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال: كيف يرد شعر لساعر توفي عام ٧٥٠ هـ في كتاب ألفه مؤلف توفي عام ٢٨٢ هـ؟ إنهم لو سألوا أنفسهم هذا السؤال لظهر لهم أمر نسبة هذا الكتاب. ولأدركوا أنه ليس لـ «أبي أحمد العسكري». ومطلع أبيات صفي الدين الحلبي هو:

يا سادة ما ألفتنا بعدكم سكتاً
ولا اتحدنا بديلاً حين نغترب

ولعل عدم إدراكهم من تاريخ وفاته «صفي الدين الحلبي» أن ناسخ الكتاب متأخر. وأن الكتاب ليس «لأبي أحمد العسكري» يشير إلى أنهم وزعوا مهام عملهم في الكتاب على أنفسهم. فقام كل منهم بما عمله بمعزل عن الآخر. فقام أحدهم بنسخ الكتاب. وقام الثاني بالترجمة للأعلام الواردة في

نصه. وأثبت هذه النواحي في نهاية الكتاب، وفام بعضهم بمراجعة الكتاب، وهكذا. ويؤكد ذلك أيضاً أنهم ترجموا لأعلام تصانعت أسماءهم ليست هي الأعلام المتحصدة في الكتاب. كما حدث في ترجمتهم للحازي وغيره على ما سيوضح في السطور التالية

٢- لأن مؤلف الكتاب أورد في ص ٣٥٧ آياتاً أسماها «ابن عساكر» فقد ورد في هذه الصفحة ما نصه «أنشد ابن عساكر

العلم كنزاً وذخراً لا يصاد له

نعم القرين إذا ما صاحب صاحباً

قد يجمع المرء ما لا ثم يسلبه

عما قليل فيلقى الذل والهربا

فهل من العقول ان يروي ابو احمد العسكري المتوفى ٣٨٢هـ عن «ابن عساكر المتوفى عام ٥٧١هـ»، وتأمل الخلل في نظام القافية في البيت الاول، فقد جاءت مؤسسة بعكس البيت الثاني، وهذا خطأ والصواب ان تأتي القافية هكذا: «صحباً. والبيتان لاسي الأسود الدؤلي في سور الصب ١٢.

٣ أورد المؤلف في ص ٢٨٠ ما نصه «أنشد بن (كذا والصواب ابن) مكاس في ارجوزته

العذر بالتحقيق والمجار

حيز من الوعد لا انحر

وعد الكريم نقداً وتعجيل

ووعد اللينم مطل وتعليل

فما علاقة «أبي أحمد العسكري» المتوفى عام ٣٨٢هـ. ابن مكاس، فخر الدين عبد الرحمن بن عبد الرزاق. المتوفى عام ٧٩٤هـ؟

٥ وأورد كذلك في ص ٥١: ما نصه «أنشد ابن سينا

إن شئت أن ننجو من التيات

فالجوف قسمة الى ثلاث

وذكر «قصيدة» قلت كيف يروي أبو أحمد العسكري المتوفى عام ٣٨٢هـ عن ابن سينا المتوفى عام ٤٢٨هـ؟

٥- لأن منهج مؤلف كتاب «الحكم والأمثال» وسلوبه مختلفان تماماً عن منهج «أبي أحمد العسكري» في تاليفه، وذلك طاهر من بعض لحوائث منها.

١- عاب لسمة التوثيقية في مادة الكتاب، تلك السمة التي نعهدا في مؤلفات ابن أحمد العسكري والتي تتمثل في رد الخبر إلى زوابعه، وإسناد المادة العلمية إلى صاحبها، ومن ينظر في كتابه «انصون» يجد به يقدم لكل مادة بقوله «أخبرنا» وهذا لا نجده في كتاب «الحكم والأمثال».

ب- الانحدار المسنوي لأخلاقي في بعض صفحات الكتاب كما ص ٥١٠، وهذا الانحدار لم يعرف به «أبو أحمد العسكري»، وكتبه وكذلك كتب «أبي هلال العسكري» «بن أخته» بعيدة كل البعد عن هذا الانحدار، إن هذا الانحدار يتوافق مع ميول بعض المؤلفين في العصور المتأخرة، ومن أمثله هذا الانحدار في الكتاب «انكحوا ما طاب لكم من الملاح، واقطعوا العمر في اكل وشرب لا جناح، فهسباً لمن علب عليه محبة البنات على البنين وجود دهر اللهو على... المقشع السمين، وطوس لمن لطم خذاً أسيلاً، وغازل طرفاً كحلاً، وضم حصراً نحيلاً، وركب... ثقيلاً، إن من جلس على أطراف قدميه وطعن .

إن هذا الأسلوب الهابط، وهذا التوجه المذموم، وهذا المصنوع المستل لا يتسق كل ذلك مع نرب أبي أحمد العسكري، ولا ما عرف عنه، وإنما يتسق مع مؤلفي العصور المتأخرة.

كل ذلك ثم يلتفت إليه ناشرو الكتاب، والنضوا

قلت، وقتت على هذا البيت في كتاب حلية البشير في تاريخ القرن الثالث عشر، ضمن رسالة كتبها الشاعر الناصر، عبد الباقي أفندي الغاروقي بن سليمان العمري ت ١٢٧٩هـ. إلى صاحب الدولة العلامة الناصر عبد -لطيف صبحي ناسا ابن سامي باشا-. ولم أقب عليه في الكتب المتقدمة، ومؤلف كتاب حلية البشير وهو الشيخ، عبد الرزاق البيطار، ولد عام (١٢٥٣هـ)، وتوفي عام (١٣٣٥هـ). وهذا يدل على تأخر تأليف كتاب «الحكم والأمثال».

٨- وأقول: إن الكتاب ليس لـ «أبي أحمد العسكري للأدلة السبعة التي قدمتها، ولأن مؤلفه عمد إلى كتاب ربيع الأبرار للزمخشري» فلخصه، وأضاف إليه بعض الإضافات من بعض كتب «التعالي» مثل: «تحسين التبيين ونفسيح الحسن»، وكتاب: «المستطرف للإشيهي». وغير ذلك، ثم عمد إلى تطبيق نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري» لينسج سوق هذا الكتاب، ويتم الترويج له لتوزيعه على نطاق واسع، ومعروف أن «الزمخشري مؤلف «ربيع الأبرار» متوفى عام (٥٣٨هـ). أي بعد وفاة أبي أحمد العسكري بـ ١٥٠ سنة. وتشكل المادة المأخوذة من كتاب «ربيع الأبرار» في كتاب «الحكم والأمثال» حوالي ٨٥٪ من إجمالي مادة الكتاب جرمتها. وليس ذلك فحسب، بل إن عناوين كتاب «الحكم والأمثال» هي العناوين المذكورة في كتاب «ربيع الأبرار» مع التدخل الضئيل في بعض الأبواب، إما بدمج بعضها في بعض، وإما بإدخال مادة في مادة، الأبواب الأخرى، غير أن السمة السائدة في كتاب «الحكم والأمثال» هي الأخذ عن «ربيع الأبرار» مع محاوله الإبقاء على العناوين كما هي، والحفاظ على ترتيب المادة العلمية في الأبواب كما هي في «ربيع الأبرار». فقد احتوى ربيع الأبرار على ٩٥ باباً، واحتوى «الحكم والأمثال» على ٨٥ باباً. وسأورد بعض عناوين الكتابين لنشف على أعين القارئ التماثل بينهما، ولولا خشية الإطالة لأتينا على فهرس الكتابين، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق:

إلى سى، آخر في منتهى العراية، استمتعوا منه نتيجة عجيبة، ألا وهي قيام الإشيهي ت ٨٥٢هـ، بسرقة بعض مواد الكتاب العلمية! قالوا في ذلك ص ٨: فوجدنا أن صاحب المستطرف، شهاب الدين محمد بن أحمد الإشيهي قد وقف على كتاب أبي أحمد العسكري وأفاض فيه حتى اشتد عليه حرصه، وهياه في روعه فانقض عليه دون أن يبرئ ذمته أمام محكمة التاريخ وميزان البحث المنهجي، فيسلك درب الأمانة العلمية بالإشارة إلى أسلاسه ممن سبقوه إلى التأليف في مثل هذا الدرب من دروب التأليف، وخاصة ممن أخذ عنهم. وربما ظن الرجل أن طول العهد بينه وبين أبي أحمد العسكري قد طوى الأيام طياً، وذاكرتها أو أن طول العهد ينسي بعضه بعضاً... الأمر الذي جعلنا نشير آنفاً إلى أن طول العهد بين الرحلين دفع الآخر إلى الانقضاض على الأول، إذ يصل المرق الزماني بينهما إلى خمسمائة عام إلا اثنتين (كذا الخطأ النحوي، والصواب اثنتين) وثلاثين عاماً.

هكذا انهم باسرو الكتاب «الإشيهي» بالسطو المسلح على كتاب «الحكم والأمثال»، ولم يدروا أن مؤلف هذا الكتاب هو الناقل من «الإشيهي» ومن غيره على ما سأوضح في البندين التاليين.

٦- اشتمال الكتاب على عدد غير قليل من أشعار الألفاظ، ومعروف أن هذا النوع من الشعر، زدهر وانتشر في العصور المتأخرة، نجد هذا الشعر في باب خاص تحت عنوان: في الألفاظ والأحاجي ص ٣٧٣-٣٧٣. ولا نجد مثل هذه الأبواب في الكتب المتقدمة ككتب «أبي أحمد العسكري»، و«ربيع الأبرار» وغيرها.

٧- لورود مادة شعرية في كتب لا نجد لها إلا في المصادر المتأخرة، منها هذا البيت الوارد في ص ١٥٧، وهو

وكيف يطير المرء من غير أجنح
ولكن قلب المستهام يطير

الكتاب	الماب	عناوين الأتواب في الكتابين
ربيع الأبرار	١١	الحجل ولفص وانحط والصحيف والتعريف وللحن وما أشبه ذلك
الحكم والأمثال	٩	في الحجل والنقص وانحط والتصحيف والتعريف وللحن
ربيع الأبرار	٢٨	نمل والنهور، ولفص وحمية وحمية وسفوف، وذكر الرضع ولفص
الحكم والأمثال	١٨	النمل والنهور، ولفص وحمية، ولفص وحمية وسفوف، وذكر الرضع والسنة
ربيع الأبرار	٥٠	الصحة والسلامة ولفافية ولفوف البين والأمن وما تناول ذلك.
الحكم والأمثال	٢٣	الصحة ولفافية ولفافية ولفوف البين والأمن وما تناول ذلك
ربيع الأبرار	٥٣	انطمع والرجاء، والحرص، والمنى والربعد وانحازة ولفافه، والمطل والتسوية
الحكم والأمثال	٣٨	انطمع والرجاء، والحرص، والمنى ولفوف ولفافه ولفافه، والمطل والتسوية
ربيع الأبرار	٥٥	ظن والتفاسد، ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه، والتفكير والأضمار
الحكم والأمثال	٣٩	الظن ولفافه، ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه، والتفكير والأضمار
ربيع الأبرار	٥٦	نظمه وذكر لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه، وما اتصل بسند
الحكم والأمثال	٤٠	نظمه وذكر لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه، وما اتصل بسند
ربيع الأبرار	٥٢	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	٤٤	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
ربيع الأبرار	٥٦	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	٤٨	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
ربيع الأبرار	٦١	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	٣٣	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
ربيع الأبرار	٦٢	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	٥٧	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
ربيع الأبرار	٦٩	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	٦١	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
ربيع الأبرار	٧٠	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	٦٢	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
ربيع الأبرار	٨٢	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه
الحكم والأمثال	١٩	لفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه ولفافه

وهكذا تسير عناوين في كتاب «الحكم والأمثال» على هذه الوثيرة من التشابه الشديد مع عناوين كتاب «ربيع الأبرار» ولا يخرج التشابه عن هذا النمط إلا في مواطن لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة من عناوين أحوى عليها هذا الكتاب. ولما كان كتاب «الحكم والأمثال» يعد مختصراً لكتاب «ربيع الأبرار» مصافاً إليه بعض الإضافات فقد عمدت إلى مختصر «ربيع الأبرار» المسمى بروض الأحيار المنتخب من ربيع الأبرار «لؤلفه» محمد بن قاسم بن يعقوب ت ٩٠٤ هـ والمطبوع في بولاق عام ١٢٧٩ هـ. وتصنفته لأتبعين هل كتاب «الحكم والأمثال» هو هذا المختصر، أو لا؟ واتضح لي بعد مقارنة الكتابين أن كتاب «الحكم والأمثال» كتاب آخر غير هذا المختصر لاحتوائه على ما سبق أن أشرت إليه من انفراجه ببعض المواد العلمية القليلة التي ربما لا نجدها في كتاب آخر غيره.

وأخلص مما سبق إلى أن كتاب «الحكم والأمثال» ليس من تأليف «أبي أحمد العسكري» وإنما هو من تأليف أحد الأشخاص لفقه من عدة كتب، أتى على رأسها كتاب «ربيع الأبرار» للزمخشري. - كما سبق أن أوضحت - ثم قام بنسبته لـ «أبي أحمد العسكري». ولعل قادات الأيام تكشف لنا عن هوية هذا الشخص. وعن الدافع الذي دفعه إلى مثل هذا التصرف العجيب. وزيادة في التثبت من الأمر طرحت على نفسي هذا السؤال: ولم لا يكون كتاب «ربيع الأبرار» مأخوذاً من كتاب «أبي أحمد العسكري» الموسوم بـ «الحكم والأمثال» والذي لا يزال في حكم المفقود حتى الآن؟ وعلى هذا يكون المادة المدرجة في كتاب «الحكم والأمثال» هي فعلاً في الأساس من تجميع «أبي أحمد العسكري». أضاف إليها «الزمخشري» بعض المواد العلمية. وشعرها تحت عنوان: «ربيع

الأبرار». ومن ثم رحت أنقصي الأمر فرجعت إلى مقدمة «ربيع الأبرار» لعلني أجد محفّتي «ربيع الاسرار» في طبعته الإيرانية والمحسنة قد ذكرها كتاب «الحكم والأمثال» من مصادر الزمخشري في «ربيع الأبرار». فلم أجد نصاً منهما على ذلك. ولم أكتب بهذا، بل رحت أبحث عن اسم أبي أحمد العسكري في «ربيع الأبرار». فلم أجد مذكوراً ولو مرة واحدة. ولم أكتب بهذا أيضاً بل رحت أبحث عن مادة علمية وردت في كتاب «المصون لأبي أحمد العسكري». وتم تكرارها في «ربيع الأبرار» فلم أعث على شيء يسترعي الانتباه أيضاً. ومن هنا أيقنت أن كتاب «الحكم والأمثال» ليس من مصادر «الزمخشري» في كتابه «ربيع الأبرار». ولو كان من مصادره لما فات «الزمخشري» التفويه بذلك في بعض صفحات الكتاب، وأيقنت أن مؤلف «الحكم والأمثال» هو شخص متأخر. عاش على وجه التحديد ما بين نهاية القرن التاسع والقرن الثالث عشر الهجريين. وظام الخط الذي كتب به هذا الكتاب يؤكد ذلك أيضاً.

كمال الإخلال في تحقيق كتاب الحكم والأمثال:

قلت: إن تحقيق هذا الكتاب على النحو الذي نشر به قد أساء إلى مادته إساءة بالغة. وأدى إلى تشويه صورته تشويهاً عظيماً، بما تعلفل فيه من أخطاء يحف المداد من تسطيرها. ويكل الساعد عن تنفيها. وهي متنوعة تنوعاً ملحوظاً، منها الأخطاء البهوية، والاملائية، والعروضية. وغير ذلك مما يتصل بصميم التحقيق كالتدخل في النص المخطوط، واحتلال المنهج، والتقصير في تحرير النص، وإقامته، وضبطه، وتقديمه كما أراد مؤلفه له. وتخريجه على مصادره. وغير ذلك من الأوهام التي أفسدت نص الكتاب إفساداً ظاهراً. وقد بدا لي في بداية الأمر أن أعالج كل ما

اشتمل عليه الكتاب من أوهام، وبدأت بالفعل بحصرها وتجميعها، فوجدت أنها ستحصل في الحجم إلى أكثر من حجم الكتاب، فترأعت عن ذلك مكتئباً معرض بعض الامثلة لكل نوع من الأوهام، مؤملاً أن يتصدى لتحقيق هذا الكتاب التقيم أحد المحققين الأثبات فيعيد إليه وجهه المشرق السبخر وأندا ملحوظاتي بالأوهام العروضية

(١) الأوهام العروضية:

احتسبت في الكتاب الأوهام العروضية التي دلت دلالة بينة على أن ناشري الكتاب لا يعرفون شيئاً البتة عن علم اسمه العروض، فكانوا يكتبون النثر على أنه شعر مجرد وقوفهم على السجع في آخر جمل هذا النثر، وكانوا يكتبون الشعر على أنه نثر لأنه غير مسجوع، بل ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك، فقد خلطوا الشعر بالنثر على أنه شعر وخلطوا الأبيات دوات الأوزان المختلفة والقوافي المختلفة، وراحوا بتسيونها لغير أصحابها، وراحوا كذلك يكتبون البيتين في بيت واحد، والأربعة أبيات في بيتين لعدم درايتهم بقواعد العروض الخليلي من ضرورة احتواء كل شطر على عدد معين من التفعيلات، هذا فضلاً عن إزجانهم عدداً لا حصر له من الأبيات المكسورة، كان بإمكانهم - لسر تواضع ثقافتهم - مراجعة مصادر التراث العربي لتلافي هذه الأوهام، فمن

(أ) كتابة الشعر على هيئة النثر،

١ - ما ورد في ص ٢٨، حيث ورد القول التالي مكتوباً كالنثر هكذا، «لا فخر فيما يزول، ولا غنى فيما لا يبقى» نقلت هذا شعر، من بحر المحت، صواب كتابته هكذا:

لا فخر فيما يزول

ولا غنى فيما لا يبقى

وما ورد في الصفحة نفسها مكتوباً هكذا: وما الدنيا بباقية لحي ولا حي على الدنيا بباقي قلب ليس هذا نثراً هذا شعر من بحر الوافر، صواب كتابته كما ورد في كتاب الديوين في احبار فريدين ٢٠/٤ منسوباً للنص من معمل بن احمد، وهو بلا نسبة في حماسة الطرفاء ٢٨٠/١، ورسالة الصاهل والساحج ص ٤٠٧، وهو للنهش بن حري في ربيع الأبرار ١٢/١، وغيرها مع اختلاف يسير في رواية بعض الألفاظ، ولو حرص ناشرو الكتاب على تخريج الأشعار الواردة فيه على مصادرها لكتبوا البيت على الوجه الصحيح، هكذا

وما الدنيا بباقية لحي

ولا حي على الدنيا بباقي

٢ - وما ورد في ص ١٢٨ مكتوباً هكذا: «وقال عبد الله بن طاهر: اعمل الخير ما استطعت وإن كان قليلاً فلن تحيط بكلمة ومتى تفعل الكثير من الخير إذا كنت تاركاً لأقله».

قلب، هذا شعر، صواب كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ١٨/٢، والتمثيل والمحاصرة ٤٢٣، أن يأتي هكذا

افعل الخير ما استطعت

وان كان قليلاً فلن تحيط بكلمة

ومتى تفعل الكثير من الخير

ر إذا كنت تاركاً لأقله

ولو أدرك السادة الناشرون أن هناك شاعراً عباسياً اسمه «عبد الله بن طاهر ت ٢٣٠هـ» لكتبوا قوله على هيئة الشعر، وليس النثر، وهذا البيت استدركناهما على ديوانه، وعلى اسندراك هلال ناهي عليه،

٣ - وورد في ص ١٥١ ما نصه، «وقال بعضهم فكلم قد رأينا الدهر من أسدٍ بالث عليه تعالىه».

قلت: هذا بيت من المنسرح، ورد محرفاً في المخطوطة لم يصلحه الناشرون، والبيت «لدعبل» ويقال لغيره - ابن علي الخزاعي، ورد في ديوانه ٢٧٢ هكذا

فكم رأينا في الدهر من أسد

بالت على رأسه تعالىه
٥- وورد في ص ١٧١ ما نصه: «وكتب بعضهم إلى صديق له: إذا ما تقاطعنا ونحن ببلدة، فما فضل قرب الدار منها على البعد».

قلت: كذا كتب هذا القول على أنه متر. وهو بيت شعر من الطويل، ورد بلا نسبة في مصادر كثيرة منها ربيع الأبرار ٢/٢٥٢. وصوابه على ما ورد فيه، وفي غيره أن يأتي هكذا:

إذا ما تقاطعنا ونحن ببلدة

فما فضل قرب الدار منا على البعد؟
٦- وورد في ص ٢٠٠ ما نصه: «وقال أبو العتاهية، علمت يا مجاشع بن مسعدة أن الشباب والفراع والجدة مفسدة للمرء أي مفسدة».

قلت: كذا كتب هذا الرجز كما يكتب النثر. والصواب أن يكتب كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٢٢٦. وغيرهما هكذا:

علمت يا مجاشع بن مسعدة

أن الشباب والفراع والجدة
ولو عرف الناشرون أن في موكب شعرنا العربي شاعراً اسمه «أبو العتاهية»، ولد عام ١٣٠هـ، وتوفي عام ٢١١هـ، وطبع ديوانه مراراً، أفضلها طبعة «شكري فيصل». استنهر هذا الشاعر بالزهد والحكمة لما كتبوا رجزه هذا كما يكتب النثر.

٧ وورد في ص ٢٢٢ النص التالي مكتوباً هكذا: «قال آخر: ألا قل للذي لم يهده الله إلى نفعي لنن احطأت في مدحك ما اخطأت في منعي لقد أنزلت

حاجاتي بواد غير ذي زرع».

كذا كتب النص كما يكتب النثر! قلت: هذا نص شعري! يلزم كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٢٤٤ متسوّباً إلى إسماعيل بن قطري القراطيسي، قاله في الفصل بن الربيع، وكما ورد البيتان الثاني والثالث في ديوان ابن الرومي ١/١٥٢ منسوبين إليه. وانظر ما به من مصادر:

ألا قل للذي لم يهـ

ده الله إلى نفعي

لن اخطأت في مدحي

لك ما اخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي

بـود غـير ذي زرع

٨ وورد في ص ٢٩٥ القول التالي مكتوباً هكذا: «عقله عقل طائر، وهو في خلقه الجميل».

قلت: هذا شعر كتبه الناشرون على هيئة النثر! والصواب أن يكتب كما ورد في ربيع الأبرار ٣/٣٥٨ هكذا:

عقله عقل طائر

وهو في خلقه الجميل

٩ وورد في ص ٣٥؛ القول التالي مكتوباً هكذا: «سلمة بن ستيف: العير عير وإن صيغت حلاخه من الربرجد والمرحان والذهب».

وقال غيره: الليث ليت وإن جرت براته. والكلب كلب وإن طوقته ذهباً، أ. هـ

قلت: هذا شعر كتب على هيئة النثر! وصواب كتابته - على ما ورد الأول منهما في ربيع الأبرار ٤/٢٦ (ط. العراق)، والثاني في التذكرة الحمدونية ٢/٢٥١ - أن يأتي هكذا: سلمة بن ستيف.

الغير غير وان صيغت خلاخله

من الزبرجد والمرجان والذهب

وقال غيره

الليت ليت وان جزت سرائنه

والكلب كلب وان طوقنه ذهباً

١٠ وورد في ص ٤٧٣ ما نصه: وقال أبو أحمد

التمامي (الصواب اليمامي) غالبت كل شديدة

فعلتها والنقر عائسي فأصبح غالبتي ان أبده

افتصح وان لم ابده أقتل فتفتح وجهه من صاحب..

قلب هذا شعر. وليس نثراً. والصواب ان يكت

هكذا كما ورد في بسمه الدهر ٩٥/٤:

غالبت كل شديدة فغلبتها

والنقر غالبتي فأصبح غالبتي

ان أبده يفضح. وان لم أبده

يقتل ففتح وجهه من صاحب

١١ وورد في ص ٢٧٨ ما نصه: أرى اثنين ادا

عد فحبر منهما الموت فقير ما له رهد واعى ما له

صوت.

قلب هذا شعر من بحر النهر ينسب لمنصور

القيح في كثير من مصادر نثرات العربي وهو له

في ديوانه ٢٩١ هكذا

واثنان من الناس

حقيق بينهما الموت

فقير ما له تقوى

واعى ما له صوت

(ب) كتابة النثر على هيئة الشعر:

١ ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ٢٨٠:

العدو الجميل

أحسن من المثل الطويل

كذا كتبت هذا القول المأثور على أنه شعر

والحقيقة أنه نثر. لذا فكتاتيه الصحيحة هي

العدو الجميل أحسن من المثل الطويل. وورد

هذه المسألة في ربيع الارز ٤٩٨/٢. والنصائح

والنحائر ٦٠/٦. وتبعتها فإن أردت الإيعام

فانجح. وإن تعذرت الحاجة فافصح. وهذا من

النقص في الأصل لمخطوط الذي يلزم إتمامه في

الهوامش. ولكن أين نأشرو الكتاب من كل ذلك؟

٢- وكتب في ص ٤٥٩ النثر التالي: لأنه مسجوع

- كما يكتب الشعر. إذ ورد هكذا: قال أبو بكر

الحوارزمي

أنى لأغار على الادب الكريم

من المتأدب اللئيم

قلت: ليس هذا بشعر حتى يكتب على هذه

الصورة هذا نثر. ورد في ربيع الارز ١٩٩/٢

منسوخاً لأبي بكر الخوارزمي. ضمن قطعة ثرية

هي: يجب أن تجعل المتع صوائه. والعين بل لقلب

مكانه فإن الغيرة على الكتب من المكارم. وهي

أخت الغيرة على المحارم. وإني لأحسد على الورقة

من لا أحسد على البيرة. وأغار على الادب الكريم

من المتأدب اللئيم.

٣ وورد في ص ٢٦٢ النثر التالي مكتوناً على

هيئة الشعر هكذا

النثر يتطائر تطاير الشر

والنظم يهش بقاء النفس في الحجر

قلت: هذا نثر. ورد في التمثيل والمحاضرة ١٨٧.

وغره منسوباً للصاحب بن عباد. لذا يلزم كتابه

هكذا: «النثر يتطائر تطاير الشر. والنظم يهش

بقاء النفس في الحجر».

٤ وورد في ص ٢٨٨ القول التالي هكذا: وقال

أحر

«قابوس»: كل غم إلى إحسار

وكل عال إلى انحسار

قلت: هذا نثر. وليس شعراً. فلا يصح كتابته على الصورة السابقة. وقابوس هذا هو «قابوس بن وشمكير الملقب بشمس المعالي أمير الجبال» بلاد ما وراء النهر، اتصف بقوة الإرادة، ورباطة الحاس، وشدة البأس، وترجمته ونثره في يتيمة الدهر ٤/ ٥٩ - ٦١. ورسائله الشريفة صدرت عن المكتبة العربية - بيروت. وما بعد اسم قابوس هو قوله النثري. وهذا القول منسوب إليه في يتيمة الدهر ٥/ ٦٠. والتمثيل والمحاضرة ١٤٠، وربع الإبرار ٣/ ٢٤٦.

٦- وورد في ص ٣٨٩ النثر التالي مكتوباً كالشعر هكذا. وكتب أبو بكر الخوارزمي إلى أخ رزئ في شيء من ماله

الحمد لله الذي ابتلى في الصغير. وهو المال

وعافى في الكبير وهو الجمال
ولا عار إن زالت عن الحر نعمة

ولكن عاراً أن يزول التجميل

تأمل هذا الخلط العجيب. فقد خلط الناشرون الشعر بالنثر. وكتبوه على أنه شعر، ونسبوه لأبي بكر الخوارزمي والصواب أن السطر الأول نثر لأبي بكر الخوارزمي. وليس شعراً. لذا يكتب كما يكتب النثر. أما البيت الثاني فهو شعر خالص من بحر الطويل. لذا يجب كتابته كما يكتب الشعر. وهو لعلي بن الحهم في ديوانه ص ١٧٣. وإن عجبت فاعجب من أمر الناشرين إذ كتبوا النص السابق على الوجه الصحيح في الكتاب ذاته ص ٢٨٠، إذ ورد في المخطوطة مكتوباً على الوجه الصحيح، والحصاة هي. يجب كتابة السطر الأول هكذا: «الحمد لله الذي ابتلى في الصغير. وهو المال وعافى في الكبير. وهو الجمال». ولو رجع المحققون

إلى كتاب ربيع الأبرار ١/ ٣٢٢ لوجدوا فيه الكتابة على وجهها الصحيح.

٦- وورد في ص ٤٠٦ النثر التالي مكتوباً هكذا: وأنشد بعضهم.

أراجيف تساقطت ففرقت الفكر عن اجتماعه

وضاق لها الصدر بعد اتساعه

قلت ليس هذا شعر. هذا نثر. ورد في ربيع الأبرار ٢/ ٤٢٧. ويجب كتابته هكذا: أراجيف تساقطت ففرقت المنكر عن اجتماعه. وضاق لها الصدر بعد اتساعه.

٧- وورد في ص ٨٢ ما نصه: أنشد ابن المعتز.

تدل الأشياء للتقدير

حتى يكون الهلاك في التدبير

كذا كتب الناشرون قول ابن المعتز على أنه شعر. وقالوا في ص ٥٦٥ لم يعثر عليه فيما توفر لدينا من مراجع! قلت: ليس هذا من الشعر في شيء. هذا نثر صرف. لذا يلزم كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ١/ ٣٢٠ هكذا.

«تدل الأشياء للتقدير حتى يصير الهلاك في السدير».

٨- وورد في ص ٢٥٠ النثر التالي مكتوباً هكذا: وقال مطرف:

لأن أعافا فـ شـ كـ

أحب إلي من أن ابتلى فأصبر
ونظرت في الخير الذي لا شرف فيه

فلم أر مثل المعافاة والتكر

كذا كتب الناشرون هذا القول النثري على أنه شعر. لأن هذا النثر ورد مسجوعاً في المخطوطة! قلب ليس فيه من الشعر شيء. هذا نثر خالص. وتأمل الخطأ الإملائي في «أعافا». وتأمل إهمالهما

بحریج هذا النص على مصدره فهو في ربيع
الابرار ٤١٥/٢. وعلى أية حال فصواب كتابة القول
السابق هكذا: لئن أعافى فأسكر أحب الي من أن
اتلى فاصر. وبطرت في الخير الذي لا سر فيه فلم
ار مل لمعافة والسكر.

(ج) الأوهام في كتابة الأبيات:

١. ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ١٩٦. إذ ورد
الشعر التالي مكتوباً هكذا:

يا معرضاً إذ رأني لما رأني ضريرا

كم قد رأيت بصيرا أغمى. وأغمى بصيرا

قل لي. وإن أنت أنصف

قلت خلقاً كثيراً

كما كتب الناشرون هذا الشعر على النحو
السابق. وهي كتابة بعيدة عن الصواب ومجانبة
لأساق الشعر، والصواب أن يكتب هذا الشعر على
النحو التالي، الذي ورد عليه في تحسين الضبح
وتقبيح الحسن ٤٩. وربيح الأبرار ٩٦/٥ (ط)
العراق). وديوان منصور العقبة ٣٠٤:

يا معرضاً إذ رأني

لما رأني ضريرا

كم قد رأيت بصيراً

أغمى. وأغمى بصيراً

قل لي وإن أنت أنصف

ت: قلت خلقاً كثيراً

وورد في الصفحة نفسها. في ص ٤٠٧ أربعة
أبيات قافية. كتب الناشرون كل بيتين في بيت واحد
في متن الكتاب. ثم عادوا وكتبوا الأبيات على الوجه
الصحيح في هوامش الكتاب المثبتة في نهايته

٢. وورد في ص ٤٣٤ ما نصه: قال عمرو ابن معد
كرب

ليس الجمال بمنزلة فاعلم وإن رذيت بُردا

إن الجمال معادن ومناقب أورثن مجدا

كما كتب الناشرون هذا الشعر في بيت واحد.
والصواب أن يكتب في بيتين. لأنه من محزوء
الكامل، ولو رجعوا إلى ديوان الشاعر ص ٧٩ لكتبوا
الشعر على الوجه الصحيح. ولأدركوا أن الشعر من
قصيدة في ١٧ بيتاً.

ليس الجمال بمنزلة

فاعلم وإن رذيت بُردا

إن الجمال معادن

ومناقب أورثن مجدا

٢. وورد في ص ٥٥٥ الشعر التالي مكتوباً هكذا

سيدي خذ لي انا عن باب الاصفهان

سحرتي برقها وثناياها الحسان

وبخدين أسيلين وجيد الشيمران

هبها من ولو عشت بها طال هوان

هذا الشعر من محزوء الرمل. ولو وافقنا
الناشرين على كتابته على هذا النحو لكان لبحر
الرمل أربع شكلات في كل شطر وهذا محال
لقواعد علم العروض، ولو رجع الناشرون إلى ربيع
الابرار ٤١٦/٥ (ط. العراق) لوقفوا على الأبيات
كامله وقصصها. ولنقلوا الأبيات على وجهها
الصحيح بعيدة عن التحريف المشين. والاضطراب
الحاصل في وزنها ومعناها. ولأدركوها هكذا:

سيدي خذ بي أنا

عند باب الإصبهاني

سحرتي برقها

وثناياها الحسان

وبخدين أسيلين

من وجيد الشيمران

وَلَمْ يَصْحَبِ الْإِنْسَانَ مِنْ قَبْلِ مَوْتِهِ

بَذْرَاعُ الشَّاهِمِ

فِيهَا مَتٌ وَلَوْ عَشْرٌ

تُتَاهَا طَالُهَا وَابْنِي

١٤- ورد في ص ٢٤٩ الشعر التالي مكتوباً هكذا:

تَوْفَقُ شَرْبِ الْمَاءِ فِي خَمْسَةِ فَائِهَا حَالِبَةٌ لِلْسَّامِ

عَقِيبُ حَمَامِكَ وَالنُّومُ وَالْإِعْيَاءُ وَالْبَادُ وَأَكْلُ الطَّعَامِ

كَذَا كَتَبَ النَّاسِرُونَ هَذَا الشَّعْرَ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ

عَلَى هَذَا النُّحُو. وَهُوَ مِنْ بَحْرِ السَّرِيعِ. وَيَكُونُ هَذَا

الشَّعْرَ بَيْتَيْنِ. وَلَيْسَ بَيْتًا وَاحِدًا كَمَا أُورِدَوه. لَذَا

يَكْتُبُ عَلَى النُّحُو التَّالِي:

تَوْفَقُ شَرْبِ الْمَاءِ فِي خَمْسَةِ

فَائِهَا جَالِبَةٌ لِلْسَّامِ

عَقِيبُ حَمَامِكَ وَالنُّومُ وَالْإِعْيَاءُ

أَكْلُ الطَّعَامِ وَالْبَادُ وَأَكْلُ الطَّعَامِ

١٥- ورد في ص ٢٧٧ الشعر التالي مكتوباً هكذا:

عَمِيثٌ حَبِيبٌ

وَالذَّكِيُّ مِنَ الْعَمَى

كَذَا كَتَبَ هَذَا الشَّعْرَ عَلَى أَنَّهُ بَيْتٌ تَامٌ. هَذَا عَدَا

مَا فِيهِ مِنَ التَّصْحِيفِ وَالتَّحْرِيفِ اللَّدِينِ غَيْرِا وَجْهٍ

مَعْنَاهُ. فَالْصَّوَابُ أَنَّ الْمَكْتُوبَ انْفِئَا تَطَرُّ بَيْتٍ مِنْ

الطَّوِيلِ. لَمْ يَنْصُ النَّاسِرُونَ عَلَى تَمَامِهِ. وَوَرَدَ الْبَيْتُ

بِتَمَامِهِ ضَمْنِ مَقْطَعَةٍ مَكُونَةٍ مِنْ أَرْبَعَةِ أَسْيَافٍ لِبِشَارِ

بَنِ بَرْدٍ فِي دِيَوَانِهِ ١٥٨/٤ هَكَذَا:

عَمِيثٌ جَنِينًا وَالذَّكَاءُ مِنَ الْعَمَى

فَحِثُّ عَجِيبِ الظَّنِّ لِلْعِلْمِ مُعْقِلًا

(د) كَسْرُ الْأَبْيَاتِ:

١٠- ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ١٢٨. حيث

ورد البيت التالي هكذا:

لَنْ يَصْحَبَ الْإِنْسَانَ مِنْ قَبْلِ مَوْتِهِ

وَمِنْ بَعْدِهِ إِلَّا الَّذِي كَانَ يَعْْمَلُ

كَذَا وَقَعَ لَخْرَمٍ - وَهُوَ غَيْرُ مَخْلٍ بِالْوَرْنِ - فِي

سَايَةِ هَذَا الْبَيْتِ مِنْ نَاشِرِي الْكِتَابِ. وَالصَّوَابُ أَنَّ

يَكْتُبُ الْبَيْتَ - عَلَى الْإِفْضَلِ - بِلا خَرَمٍ هَكَذَا.

«وَلَنْ». كَمَا وَرَدَ فِي رَبِيعِ الْأَبْرَارِ ٢٦٠/٢. وَغَيْرِهِ مِنْ

الْمَصَادِرِ.

٢- ورد في ص ١٨١ البيت التالي هكذا:

أَرَى السَّيْرَ فِي الْبِلَادِ أَغْنَى مَعَاشِرًا

وَلَمْ أَرِ مَنْ أَحْدَى عَلَيْهِ قَعُودُ

الْبَيْتِ مَكْسُورٌ. وَلَكِي يَسْتَقِيمُ الْبَيْتُ لَا مِنْ

كِتَابَةِ كَلِمَةِ الْبِلَادِ هَكَذَا: الْبِلَادَانِ كَمَا وَرَدَتْ فِي

رَبِيعِ الْأَبْرَارِ ٢٩٥/٢.

٣- ورد في ص ١٩٥ البيت التالي هكذا:

فَلَوْ فَهِمَ النَّاسُ التَّلَاقِي وَحَسَنَهُ

لَحَبُّوا مِنْ أَجْلِ التَّلَاقِي التَّفَرُّقِ

هَذَا الْبَيْتُ مِنَ الطَّوِيلِ. وَهُوَ عَلَى هَذَا النُّحُو

مَكْسُورٌ فِي صَدْرِ شَطْرِهِ الثَّانِي. وَالصَّوَابُ أَنْ تَكْتُبَ

كَلِمَةً «لَحَبُّوا» هَكَذَا: «لَحِبٌّ» كَمَا وَرَدَتْ فِي الرَّهْرَةِ

٢٦٠/١. وَانْظُرْ مَا بِهِامْسُهُ مِنَ الْمَصَادِرِ.

٤- ورد في ص ٢٢٧ البيت التالي:

مَا أَحْسَنَ الصَّبْرَ فِي مَوَاطِنِهِ

وَالصَّبْرَ فِي كُلِّ مَوَاطِنٍ حَسَنٌ

هَذَا الْبَيْتُ مَكْسُورٌ فِي شَطْرِهِ الثَّانِي. وَلَكِي يَأْتِي

مُسْتَقِيمًا تَكْتُبُ كَلِمَةً «مَوَاطِنٌ» هَكَذَا: «مَوْطِنٌ». وَكَذَا

وَرَدَ فِي الْفَرْجِ بَعْدَ الشُّدَّةِ ٦٢/٥. وَغَيْرِهِ مِنْ

الْمَصَادِرِ.

٥- ورد في ص ٢٢٠ البيت التالي مكتوباً هكذا:

خَيْرًا وَكَلِمًا عَايِنْتُهُ

سَتَنَالُهُ مِنِّي بِرَغْمِ الْحَاسِدِ

البيت مكسور في شطره الأول بسبب سقوط كلمة رأيت بعد كلمة حيزاً

٤: وورد في ص ٣٨٨ الشعر التالي مكتوباً هكذا:
ربما تكرد النفوس من الأمر له

فرجة كحل العفل
إن تكن منيتي على فطرة الله

حنيفاً فإني لا أبالي
هذان البيتان من الخفيف. كتبهما الناشرون على الصورة السابقة. وهي كتابة مصطربة. فهما مدوران. ولم يكتبيا كذلك. والثاني منهما مكسور. وصواب كتابتهما - كما وردا في ربيع الأبرار ٢/ ٣٤٨. وعبرهما. هي:

ربما تكرد النفوس من الأمر
ر له فرجة كحل العفل
إن تكن منيتي على فطرة الله

ه حنيفاً فإني لا أبالي
والبيت الأول ينسب لبعض الشعراء. منهم إبراهيم بن العباس الصولي في ديوانه ٢٢٣ ولعبيد بن الأبرص في ديوانه ١١٢. ولأمية بن أبي الصلت في ديوانه ٣٦٠.

٥: وورد في ص ٤٠٧ البيت التالي.

لا يكذب المرء إلا من سخافته
أو عادة السوء وقلة الأدب
هذا البيت مكسور. وصوابه أن يأتي هكذا كما ورد في التمثيل والمحاصرة ٤٤٨:

لا يكذب المرء إلا من مهانته
أو عادة السوء أو من قلة الادب
والعميق في الأمر أن ناشري الكتاب كتبوا الرواية الصحيحة للبيت في هوامشهم في خر

الكتاب ص ٦٣٧. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً. ويكفي من السوار ما أحاط بالمعصم.

(هـ) خلط الأبيات المختلفة الوزن والقافية ونسبتها إلى غير أصحابها.

١: ومن نماذج ذلك ما ورد في ص ٤٨٢ ما نصه. ثم أشد.

ما غاض دمعني عند نارثة
إلا جعلتك للبكا سببا
(هـ) حسبي حياة الله من كل ميت

وحسبي بقاء الله من كل هالك
كذا خلط الناشرون البيت الأول - وهو من الكامل - بالبيت الثاني - وهو من الطويل - على الرغم من اختلاف القافية فيهما أيضاً. وتركوا البيتين دون تحرير نسبة. فالبيت الأول لعلي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - في ديوانه ٣٢. والبيت لثاني لمحمد بن يوسف في التعاري والمراتي ٢٠٠. ويعرى لعيره وانظر في ذلك أيضاً ص ٥١٦ وعكس ذلك ما أورده الناشرون ص ٤٥٥. فقد أوردوا الشعر التالي هكذا:

حق العيادة يوم بعد يومين
وحلصة مثل خلس اللحظ بالعين
وقال الآخر:

لا تبر من عليلاً في مساء له
يكفيك من ذاك تسأل بحرفين
قلت: هذا الشعر من مقطعة واحدة لشاعر واحد. كما ورد في ربيع الأنوار ٤/ ١٢٢ (ط. العراق) هكذا

حق العيادة يوم بعد يومين
وحلصة مثل خلس اللحظ بالعين
لا تبر من عليلاً في مساء له
يكفيك من ذاك تسأل بحرفين

وقع في الكتاب عدد غير قليل من الأوهام الإملائية، والنحوية. كان من الممكن نذكرها بعدد من الوسائل أخرى تخريج مادة الكتاب على مصادرها، وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك:

١ ورد البيت التالي في ص ٢٢٢ مكتوباً هكذا:

إني نذرت إذا رأيته قادمًا

أرض العراق وأنت ذوا وفر

والصواب: «ذو وفر».

٢ ص ١٤٧ ورد في هذه الصفحة: بمعول لا ينبوا».

والصواب: «لا ينبو» دون ألف.

٣ ص ١٧٢ كتبت كلمة «الفلاة» في البيت الأول في الصفحة «بانفلات».

٤ ص ١٩١ كتبت كلمة «نأى بمعنى» بعد» هكذا. «باء».

٥ ص ٢٠٥ كتب الفعل «ولّى» في البيت الأول من الصفحة هكذا: «ولا».

١ ومن الأخطاء النحوية ما أورده الناشر في ص ١٧٢. حيب أوردوا البيت التالي هكذا.

نُصِّلين على النبي محمد

وَلْتَمَلُنْ دراهم ججري

والصواب أن يأتي هكذا «دراهم» بصرف

«دراهم» للضرورة الشعرية، والبيت من بحر الكامل، وهكذا ورد في الأغاني، ١٠ / ٢٥٢، وغيره

من المصادر:

نُصِّلين على النبي محمد

وَلْتَمَلُنْ دراهماً ججري

٢ أورد الناشر في ص ٥٠١ البيت التالي هكذا.

لا تأمنن على النساء أخى أختاً

ما في الرجال على النساء أمين

والصواب أن يكتب هكذا، كما ورد في ربيع

الأبرار ٢٨٥/٤ (ط، العراق)، وديوان علي بن أبي

طالب ١٤٦ باختلاف يسير في الرواية

لا تأمنن على النساء أختاً أخ

ما في الرجال على النساء أمين

٣ ورد في ص ٤٠٦ ما نصه: «إذا سمعت العرب

حديث لا أصل له قالوا حديث خرافية».

والصواب أن يأتي القول هكذا: حديثاً.

حديث خرافة.

(٢) التحريف في أسماء الأعلام:

ومن الأوهام التي أدت إلى تشويه الكتاب،

وتواري معانيه، وغيب مقاصده ما أورده الناشر

من تحريف لحق طائفة من أسماء الأشخاص، يأتي

في مقدمتهم الشعراء. وكان من الممكن تحف

الوقوف في هذه التحريفات وإيراد أسماء الشعراء

على وجهها الصحيح لو استقصى باشر الكتاب

مصادر تخريج مادته العلمية، وأخذوا أنفسهم

بالترجمة للشعراء. وهذه أمثلة على ما وقع في بعض

الأسماء من تحريفات:

تحديد الخطأ	الخطأ	الصواب
ص ۵۲ س ۳	بن عبيدة	ابن أبي عبيدة وهناك بعض الشعراء بهذا الاسم منهم أبو عبيدة بن أبي عبيدة والله بن أبي عبيدة
ص ۷۳ س ۱۱	الحمداني	الحمد وني. شاعر عباسي مشهور وهو صاحب الأشعار الطريفه المشهورة في الصليسان به ديوان شعر نخص بجمعه ونحقيقه محمد حيار لمعبد في كنفه شعر - حسيين المنسوز في بعد د. وجمعه بضم أحمد أنجدي في المنورد مج ۳ ع ۳۶ ۱۹۷۲ و سدر ك علي نفسه في المحقة داتها عم ۱۹۷۵ ع ۱
ص ۱۴۳ س	عمير بن جعيل النعلبي	عمير بن جعيل النعلبي: أحد شعراء غلب، مذكور في قواعد الشعر لثعلب ۲۸ ومعه شعراء ۷۵، وما به من مصادر ص ۵۵۵
ص ۱۴۳ س ۵	المعيرة بن حبان	المعيرة بن حبان. (ت ۶۱ هـ) شاعر أموي مشهور جمع شعره نوري حمودي القيسي. وكتب في مقدمته تعريفًا بالشاعر
ص ۲۲۱	المعدل البكري	المعدل البكري كما ورد في ربيع الأبرار ۱/ ۳۵۰
ص ۳۳۵ س ۸	محمد بن شائر	محمد بن شائر الخارحي (ت ۱۳۰ هـ) وهو غير محمد بن يسير. وكلاهما له ديوان مجموع. ونشر شعر ابن يسير أكثر من مرة. منها نشرة محمد حير لتقاس وعرف فيه بالشاعر، والشعر لورد في هذه النسخة خل به ديوانه ط. البقاعي. وهو له في اللطائف والطلائف ۱۹۰.
ص ۵۰۱	صر بن حميد	أصرم بن حميد كما في ربيع الأبرار ۱/ ۵۰۱؛
ص ۵۱۱ س ۱	أبو يعقوب الخزيمي	أبو يعقوب الخريمي شاعر عباسي مشهور ت ۲۱۲ هـ جمع شعره علي حواد الباطر. وترجمته في مقدمه ديوانه. ولما استدراك علي هذا الديوان. ولغيرنا بعض الاستدراكات
ص ۵۷۳ س ۱	أبو أحمد التمامي	أبو أحمد التمامي النوشجي كما في بنية الدهر ۲/ ۹۲. وانظر بحثًا حرية التعبير في القرن الرابع الهجري: سمر. بحاري أنموذجًا، وخصائص الخاص ۱۸۰. وحماسة الطرفاء ۱/ ۲۹۲.
ص ۵۶۰	النمر بن قلوب	النمر بن قلوب (ت ۱۵ هـ). شاعر مشهور جمع شعره أول مرة نوري القيسي ونشره مرتين. ونشره أيضًا محمد جميل طرقي بزيادة بيت واحد. ولما قد لهايتين الشترتين

(٤) سوء قراءة النص المخطوط:

لعل أهم سمة ظهرت لي وأنا أقرأ هذا الكتاب تكمن في عدم إجادة ناشره قراءة نص المخطوطة، وهذا ناتج عن عدم التمرس بقراءة النصوص المخطوطة. وقد حدا بهم هذا الأمر إلى قراءتهم كثير من الكلمات على غير وجهها الصحيح. وبذلك توارى معناها، وغاب القصد من ورائها. ونتج العموص في نص الكتاب. ولم يتسع أمامنا المقام الآن لإزجاء كل ما وهموا في قراءته من كلمات. وحسبنا هنا أن نشير إلى عدة أمثلة. تؤكد ما نذهب إليه. فمن ذلك:

١- أورد الناشرون الحديث الشريف التالي هكذا: «لو يعلم الناس برحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سفرات الله».

فما معنى سفرات الله؟ الصواب هكذا: «لو يعلم الناس برحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سمر». إن الله بالمسافر رحيم». وكذا ورد الحديث في التذكرة الحمدونية ٩/٤.

٢- في ص ٢٢٥: أورد الناشر المثل التالي هكذا: «ومن أمثالهم. أشغل من دار التحيين».

قلت هذا أثر من آثار سوء القراءة. ولو رجع الناشر إلى كتب الأمثال لتوثيق هذا المثل لتداركوا هذا الخطأ. وسنروا هذا السوء. خاصة وأن جامع الكتاب قال: ومن أمثالهم فكان عليهم أن يرجعوا إلى كتب الأمثال لتخريج المثل. وعلى العموم فالمثل كما أحفظه. ويحفظه غربي كثير من الناس هو: «أشغل من ذات النُحيين». وورد هذا المثل في أكثر كتب الأمثال. فهو في نمار القلوب ٢٢٥، ٢٩٣. ومجمع الأمثال ١٤٠/١.

٢- في ص ٢٠٤: أوردوا البيت التالي هكذا:

لم أقل للشباب في كنف الله
ولا شره غداة استغفلا
رائراً لم يزل مقيماً إلى أن
سور الصحف بالذنوب ثولا
كذا وقع البيت الأول مضطرباً كما ترى.
ومكتوباً على غير التدوير. وكذا وقع التحريف في البيت الثاني. ومرجعه سوء القراءة. وصواب قراءة البيتين كما وردا في ربيع الأبرار ٢٢٢/٢ هي:
لم أقل للشباب في كنف الله
ه وفي ستره غداة استغفلا

رائراً لم يزل مقيماً إلى أن
سود الصحف بالذنوب وولى
٤ في ص ٢٢١: قرأ الناشر البيت التالي هكذا

ووردت بحراً طامناً متدفقاً
فرددت دلوي شنه تنقعقع
وصواب قراءته على ما ورد في ربيع الأبرار ٢٢٢/٢ هي:

ووردت بحراً ظامناً متدفقاً
فرددت دلوي شنه يتقعقع
٥ في ص ٢٢٥: قرأ الناشر البيت التالي هكذا: «قالت أمراية في ميت لها: يا هشيم... فقبل لها هل للامن عوض. فقال: نعم ثواب الله. ونعم العوض الآخرة من الدنيا».

وهذه قراءة غير دقيقة. والصواب «يا أم الهيثم فهل لك منه عوض». كما ورد في ربيع الأبرار ١٨٤/٤ (ط. العراق).

٩- في ص ٢٧٢: قرأ الناشر البيت التالي على هذا النحو:

نُزُورُكُمْ لَا نُوَاخِذُكُمْ بِحُفُوتِكُمْ

إنَّ المحبَّ إذا لم يستزر زارًا
كذا وقع القراءة والكتابة. والصواب أن يأتي
هكذا كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٢٢٢ مع اختلاف
يسير في الرواية.

نُزُورُكُمْ لَا نُوَاخِذُكُمْ بِحُفُوتِكُمْ

إنَّ المحبَّ إذا ما لم يستزر زارًا
٧٠ في ص ٢٩٤. قرأ الناصرون البيت التالي هكذا:
وطال انتظاري عطمة الرِّحِمِ منكم
ليرجع بكم والمعاد قريبًا
كذا جاء البيت بالخطا الإملائي في كتابة كلمة
«عطمة»، والبعد عن الدقة في قراءة كلمة «حلم»
والصواب أن يأتي هكذا:

طال انتظاري عطمة الرِّحِمِ منكم

ليرجع حلم والمعاد قريبًا

٨٠ في ص ٣٩٤: ورد البيت التالي هكذا:

لَا بَبْلُغُ الْمَجْدَ أَقْوَامًا وَإِنْ كَرُمُوا

حَتَّى يَذَلُّوا وَإِنْ عَزَّوْا الْأَقْوَامَ

لم يخرج الناصرون هذا البيت، ولم ينسوه إلى
قائله، وهو لابن عاتقة في بهجة المحال ١/٦٠٥.
وصواب قراءته هي: «عزوا لأقوام»، وإن تعجب
فعجب أن تجد البيت مكررًا على الوجه الصحيح
في الكتاب ص ٣٤٠ دون تنبيه من الناشرين إلى
هذا التكرار.

٩٠ في ص ٥٢٨. قرأ الناصرون البيت التالي هكذا:

لِلْهَدَايَا مِنَ الْقُلُوبِ مَكَانٌ

وَحَقِيقٌ يَحْيِي الْإِنْسَانَ

هذا البيت من الخفيف، وهو مضطرب وزنًا
ومعنى على هذه القراءة، والصواب أن يأتي هكذا
كما ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٦٨:

لِلْهَدَايَا مِنَ الْقُلُوبِ مَكَانٌ

وَحَقِيقٌ يَحْيِيهَا الْإِنْسَانُ
١٠٠ وورد في الصفحة نفسها البيت التالي
هكذا

إِنَّ الْهَدْيَةَ حُلَّةٌ

كَالسَّحَرِ نَحْلِبُ الْقُلُوبَا
هذا البيت من محزوء الكامل، وكذا ورد
مضطربًا بسب سوء قراءته، وصوابه هكذا كما
ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٦٨

إِنَّ الْهَدْيَةَ حُلَّةٌ

كَالسَّحَرِ يَخْتَلِبُ الْقُلُوبَا
كما كتب البيت الثالث بعدد غير مدور، وهو
مدور، وفي الكتاب عشرات المواضع المشابهة لهذا:
١١٠ وقرأ الناصرون في الصفحة التالية بيت
التالي هكذا

تَزْرَعُ فِي الْقُلُوبِ هَوًى وَوَدَادًا

وَتَكْسُوهُمْ إِذَا حَضَرُوا جَمَالًا
والصواب أن يأتي هكذا كما ورد في الفرز
والعرز ٤٥٠. ولم يحرز الناصرون نسبته، وهو لأبي
الغاثية في ديوانه ٦٠٨ هكذا:

وَتَزْرَعُ فِي الْقُلُوبِ هَوًى وَوُدًا

وَتَكْسُوهُمْ إِذَا حَضَرُوا جَمَالًا
١٢٠ في ص ٥٢. قرأ الناصرون البيتين التاليين
هكذا:

بِكَيْ صَاحِبِي لِمَا رَأَى الْفَلَكَ قَرِيبَ

لِيَرَكُ فِيهَا فَوْقَ دِي لَحَجِّ غَمَرٍ
وَحَنَّنَ إِلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ حَيَّةَ

بِمَصْرِ هَيْهَاتَ الْمَدِينَةِ مِنْ مَصْرِ
ونلاحظ عليهما: ١- قراءة قريب، صوابها،

قربت كما في المخطوطة الورقة ٧، ب - وقراءة هيهات صوابها وهيهات كما في المخطوطة. واسم الشاعر هو: «عبد الله بن عامر ابن كريز» كما ورد في ربيع الأبرار ١/ ١٣٢. وكما ورد في ترجمة الناشرين له في ص ٥٥٧ وليس كريب.

١٣- في ص ٥٥. قرأ الناشرون البيت التالي هكذا.

عليك ياخوان الصفا فأنهم

عماد إذا استنجدتهم فطهور
والصواب الذي يستقيم معه المعنى هو: «وطهور»
كما ورد في المخطوطة الورقة ٩، ولا وجه لظهور
هيا!

١٤- في ص ٥٩: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا
أحذر مودة مـ مـ ذق

شباب المرارة بالحلالة
وصواب القراءة كما ورد في المخطوطة «ما ذق».

١٥- في ص ٨٣: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:
أبيت أراعى النجوم مرتفعاً

إذا استقلت تجرى أوائلها
وصواب قراءته كما ورد في ربيع الأبرار ١/ ٢٣٠:
أراعى . مرتفعاً.

هد وشل من بحر. وهناك عشرات المواضع لمتل
هذه القراءات المخافية للصواب، والتي أفسدت
نص الكتاب، وغيّرت وجهه الراهر الزاهي، ولولا
حشية الإطالة لأتينا على ذكرها بمرمتها.

(٥) ترك تحرير نسبة الأشعار إلى قائلها،
ونقص تخريجها. وإهمال الترجمة للشعراء:

ومن الأمور التي أدت إلى تسويه هذا الكتاب
بهمال المحققين تحرير نسبة الأشعار إلى قائلها

فوجدنا كثيراً من الأبيات التي أخطأ المؤلف في
نسبتها وتركها الناشرون بهذا الخطأ. وبذلك باتت
منسوبة في الكتاب بعد نشره إلى غير
اصحابها. أضف إلى ذلك أن المحققين لم يلتزموا
بالمناهج الصحيح في التحقيق الذي يقضي بضرورة
تحريج الأشعار على مصادرهما. وعزفوا عن
الترجمة لبعض الشخصيات الواردة في نص
الكتاب، وسوف أسوق على ذلك بعض الأمثلة
ليظهر لنا الأمر

١- في ص ٥٢: بيتا ابن أبي عيينة: تم
تخريجهما في ص ٥٥٧ على الاعاني. ولم يحزر
الناشرون نسبتها إليه. فهما متدافعان. حيث
ينسبان للخليل بن أحمد الفراهيدي في ديوانه ٢٦٨
ضمن ما سبب إليه وإلى غيره. ولم يفصح
الناشرون عن ذلك!

٢- في ص ٦٧: بيتا السيد محمد الحميري: قال
الناشرون: إهم لم يعثروا عليهما، وترحموا لمحمد
بن وهيب الحميري! قلت: لم أحد البيتين في ديوان
محمد بن وهيب، الذي جمعه يونس السامرائي.
وسره في كتابه شعراء عباسيين، وهما ليسا لهذا
الشاعر. وإنما للسيد الحميري في ربيع الأبرار
١/ ٢٧٩. والسيد الحميري شاعر آخر غير محمد
بن وهيب الحميري. وورد اسمه في نص الكتاب
السيد محمد الحميري خطأ. ولم يحاول الناشرون
تصحيحه، فاسمه الصحيح هو إسماعيل بن محمد
بن يزيد.

٣- في ص ٧٥: ورد بيت بلا نسبة. ونسبه
الناشرون في ص ٥٦٣ إلى أبي جعفر الكاتب. قلت:
هو لعبد الله بن معاوية في ديوانه ٨٥، وانظر ما به
من مصادر.

٤- في ص ٧٦: ورد بيتان للحمداني، وذهب
الناشرون الفضلاء في ص ٥٦٤ إلى الترجمة إلى

أبي فراس الحمداني؛ وقالوا. لم نحد الستين في ديوانه قلت حد أمر طبعي ألا يحدوا الستين في هذا الديوان. فقد وقع تحريف في اسم الشاعر فالشاعر هو الحمدوني. وليس الحمداني. هذه واحدة. أما الأخرى فهما في ديوان الحمدوني محلة المورد مج ٢ ص ٨٥. وليس ذلك فحسب. بل هما في ديوان الخليل بن أحمد المراهيدي أيضاً ص ٣٦٧ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره. وانظر في ذلك بحريجهما في هذا الديوان.

٥ في ص ٨٨ بيتا دعبل بن علي الخزاعي. قال الناشرون عنهما في ص ٥٦٨: إنهما غير موجودين في ديوانه! قلت هما ليسا لدعبل الخزاعي. هما لصالح بن عبد القدوس في ديوانه ١١٧ من قصيدة.

٦ في ص ١٦٥: ورد بيتان على روي القاف بلا سببة. ولم يحرر الناشرون نسبتها. وخرجهما على بعض المصادر. قلت هما لمالك بن أسما. في ديوانه ٢٩٠ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره.

٧ في ص ١٨١ - ١٨٢: ورد بيتان بلا سببة. فيلما في السفر. وقال الناشرون في ص ٥٩٢: إنهما لابن وكيع التنيسي. قلت. ينسبان أيضاً للشافعي. ولغيره. ونظر نقدنا لديوان ابن وكيع التنيسي صنعه المحامي هلال ناهي في محلة الأحمديّة بديي ص ٢٥٨ ع ٢٣ سنة ٢٠٠٦ م.

٨ في ص ١٢٥: الأبيات الميمية خرجها الناشرون في ص ٥٩٥ لمحمد بن عبد الله بن طاهر فقط. قلت مسها بيتان لسليمان بن خلف في معجم الأدباء ١١/ ٢٥٠. وقال الناشرون عن البيت التالي لهذه الأبيات: أنهم لم يقيموا عليه! قلت: هو للبحري في ديوانه ١٥٣٤/٣.

وفي الكتاب امثلة أخرى كثيرة. ولولا خشية الإطالة لأتينا على كل ما في الكتاب. ولحرحنا عن

مجالنا. ولتضخم البحث إلى حجم الكتاب المنقود! ومن الأمثلة على إهمال الناشرين لتخريج مادة الكتاب العلمية على مصادرهما ما يلي.

١ في ص ٢٤٤: ورد بيتان نونيان. قال الناشرون عنهما في ص ٦٢٨: إنهما للشافعي. قلت: هما بلا نسبة في الفرز والعرز ٨٩.

٢- في ص ٣٥٣: البيت الأخير في الصفحة لم يخرج. قلت هو في ثمار القلوب ٤٤٠.

٣ في ص ٢٥٨: ورد بيتان بائيان لم يذكر الناشرون قائلهما. ولم يخرجهما. قلت هما لأبي محمد البريدي في ديوانه ١٧٧. وانظر ما به من مصادر

٦ في ص ٤٠٦: البيت الأخير في الصفحة لم يخرج. وهما لأهرم بن قيس في ربيع الأبرار ٢٣١/٢. وبلا نسبة في الصدقة والصديق ٢٠٠ ضمن مقطعه. وغير ذلك من المصادر. وهما لعلي بن أبي طالب في ديوانه ١٤٨ ضمن قصيدة.

٧ في ص ٤٠٧: البيت الأولان في الصفحة لم يخرج. وهما في الموشى ٤١. والمستطرف ١٥١/٢.

٨ في ص ٤١١: لم يخرج الناشرون بيتي الخرمي على ديوانه. وهما فيه ص ٢٥.

٩ في ص ٣٠٥: لم يخرج الناشرون بيتي محمد بن بشير الخارجي. قلت: هما له تحسين القبيح وتفتيح الحسن ٩٧ - ٩٨ والطرائف والطرائف ١٩٠. وأخل بهما ديوانه (ط. البقاعي).

١٠- في ص ٤٥٦: لم يخرج الناشرون شعر أبي تمام على حماسة الطرفاء ١٩٢/٢. وانظر ما به من مصادر. وأخل به ديوانه.

١١ خرج ناشرو الكتاب في ص ٦١٦ بيتاً ورد في ص ٢٨٣ على ديوان الأحنف بن قيس ١٨٢ قلت لم يعرف للأحنف بن قيس ديون شعر محطوط أو

ترجمته إلى الكتاب الذي ألّفه عنه . على إبراهيم أبو زمد» ونشره عام ١٩٩٧م في دار المعارف بمصر تحت عنوان: «أبو أحمد بن يوسف الكاتب الوزير: دراسة أسلوبية في آثاره النثرية . وجمع شعره . محمد بونس عبد العال . ونشره في القاهرة . وستدرك عليه « عبد المحيد الاسديوي» في مجلة العرب عام ٢٠٠٦ . ومن الشخصيات التي لم يترجم لها في الكتاب ص ٢٤٢ شخصية «على بن أمية الكاتب . ويرجع في ترجمته إلى كتاب د. عبد المحيد الاسديوي الموسوم بـ «شعر آل بني أمية الكاتب: مضاميه وحصائصه الفنية ص ٢١٨» طبعة دار حراء - المنيا ١٩٩٥ - م. وكتاب عبد القادر الرباعي عن شعر آل بني أمية . ومن هذه الشخصيات أيضاً «وهب بن ميه . المذكورة في ص ٢٤٢ صاحب كتاب التيجان في ملوك حمير . ومصادر التراث عامرة بالترجمات لهذا العلم . ومنها أيضاً «العتبي ت ٢٢٨ هـ» الشاعر . ويرجع في ترجمته إلى مقدمة «يونس السامرائي» في مجموع شعره المنشور في مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد ٢٦٤ سنة ١٩٨٩م . وكتب عنه مجاهد مصطفى بهجت» أكثر من بحث . من ذلك بحثه المنشور في ع ٢ سنة ١٩٩٠ من مجلة كلية التربية . الجامعة المستنصرية تحت عنوان «رثاء الأناء في شعر العتبي البصري» . ولم يقتصر الأمر على هذا النقص الواضح . والإهمال الطاهر في الترجمة لكثير من الاعلام الذين يساهلون الترجمة . بل لقد تعدى الإهمال إلى عدم الربط بين زمن الشخصيات المترجمة وبين زمن المؤلف ومن يروي عنهم . فأحياناً يترجمون لشخصيات توفيت بعد وفاة المؤلف بزمن طويل دون أن يلمت نطرهم ذلك . فيحملهم إلى الشك في نسبة الكتب . وكأن الناشئين أسندوا الترجمة لهذه الشخصيات إلى أحدهم دون أن يكون لديه معرفة بمحتويات الكتاب . ولا التشابه في أسماء الشخصيات المذكورة

مطبوع أو حتى مجموع . بل لم يسلك الأحنف في عداد الشعراء . بل ضرب به المثل في الحلم . ولم يصع الناشرون هذا الديوان في قائمة مصادره . وبالتالي لم يفصحوا عن المعلومات البيوجرافية في مصادره لهذا الديوان ! وعلى العموم البيت للعاس ابن الأحنف في ديوانه . وليس للأحنف ابن قيس . والشخصيتان مختلفتان تماماً .

هذا عيضر من فيص . ولورحنا نستقصي كل ما أهمله الناشرون من تخريجات لخرجا عن فصدنا

ولم يقتصر الأمر على إهمال تخريج الأشعار في تحقيق هذا الكتاب . بل امتد التقصير إلى القعود عن تخريج مادة الكتاب العلمية على مصادرها الاصيلية . وهي ربيع الأبرار للزمخشري . والمستطرف للأبشيبي . وتحسين القبيح وتقبيح الحسن . وغيره من كتب الثعالب .

وقد أهمل المحققون الترجمة لعدد من الشعراء . ما كان ينبغي لهم أن يهتموا ذلك مراعاة لقواعد التحقيق وضوابطه . ونشدائنا لأعلى درجات الجودة والإتقان في إخراج العمل . فمن الشخصيات التي تم إهمال ترجمتها أبو العيناء البصري المذكور في ص ١٧٢ . وترجمته في مقدمة ديوانه بتحقيق أنطوان القوال طبعة دار صادر - ١٩٩٤م . وبتحقيق . سعيد العائمي . في مجلة البلاغ بعدد ٨٤ - ١٩٧٦م . وكتب عنه وعن بواكره نعمان أمين طه . كتاباً آخر بعنوان «نواكر أبي العيناء ومخاطباته» وصدر عن مطبعة المدني عام ١٩٧٢م . وكتبت «ابتسام مرهون الصفار» عنه كتاباً صدر عن بيت الحكمة بغداد - ١٩٨٨م بعنوان . أبو العيناء الأديب البصري الظريف» . ونشره مركز الشيخ حمد الحاسر في الرياض كتاباً ثالثاً عنه . ومن الشخصيات التي لم يترجم لها في الكتاب ص ٥٢٧ شخصية «أحمد بن يوسف ت ٢١٢ هـ» . ويرجع في

في النص، ومن ثم أني بالعجب العجيب في ترجماته للتحصيات، من ذلك ما ورد في الكتاب ص ٣٨. ولقد أصاب ابن السماك لما قال له الرشيد عظمي وببده شربة ماء، وترجموا الرشيد في ص ٥٥٢ وقالوا: إنه توفي عام ١٩٢ هـ، وترجموا لابن السماك وقالوا: إنه توفي عام ١٢٤ هـ، فأمل عزيزي القارئ: كيف يعط ابن السماك المتوفى عام ١٢٤ هـ رجلاً توفي قبله بأكثر من قرنين من الزمان!!! ومن ذلك أيضاً ما ورد في ص ٣٧ إثر حديث شريف، زواه البخاري ومسلم، وكتب المحققون في ٢٥٢ في ترجمة البخاري شخصية أخرى شير البخاري المحدث المعروف بكتابه «الصحيح» وهو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المصيرة البخاري، وراحوا يترحمون لرحل توفي عام ٨٢٢ هـ، اسمه «محمد بن محمد بن محمود بن محمد بن مودود» عتماًداً على الضوء اللامع ٢٠/١، وشذرات الذهب ١٥٧/٧، فهل بعد كل ذلك من دليل على العبث والخلل الواضح في تحقيق هذا الكتاب؟

(٦) التصرف في نص المخطوط:

هذا، وقد تصرفنا في الكتاب في النص المخطوط، وقد ظهر ذلك من خلال مراجعتي للنص المخطوط، حيث وجدت أنهم أضافوا أحياناً زيادات لم تأت في صلب المتن، وإنما أتت في حواشي المخطوطة وقد كانوا في مقدمة الكتاب، بهم تركوا ما ورد في الحواشي لمرصة أخرى قادمة، ولم يترموها بذلك، وهناك أمر آخر يتصل بإخراج الكتاب ناقصاً يتمثل في ترك إكمال ما ورد ناقصاً من نصوص لا يتضح معناها إلا بالإكمال استنداً إلى المصادر الأخرى، ويتم إثبات هذا الإكمال في الهوامش مع الإشارة إليه وإلى مصادره، ومن هنا لا نجاب الصواب إذا قلنا، إن هؤلاء المؤلفين الذين نهضوا بتحقيق هذا الكتاب لم يستوعبوا

حيداً أسس التحقيق، ولا قواعده، ولا مؤهلاته وادواته، ومن ثم جاء الكتاب على ما رأينا من الخلل والتشويه وهذه أمثلة على التصرف في نص الكتاب بالزيادة:

١- ص ٩٤، حيث ورد النص التالي مكتوباً هكذا: «ويقال هو ذو حلق وأهر، وعقل نافر، ليس له من العقل إلا ما يوجب حجة الله عليه، فقام المحققون الكرام بإضافة كلمة معنى بين له، ومن هكذا: له معنى من العقل.

٢- ص ١٥٧ حيث استعملت هذه الصفحة على بعض الاختيارات التعريبية قام المؤلف في الورقة ٩: بأدراجها إثر بعضها دون أن يعصل بينها بالفاصل تدل على أنها منصلة عن بعضها فقام المحققون بزيادة الفاصل من عندهم قبل كل اختيار، مثل: آخر، غيره، دون إفصاح منهم عن هذا السخل.

٣- ص ٢٨٨ إذ ورد في السطر الأول من هذه الصفحة ما نصه: «وقال آخر، وبالرجوع إلى الورقة ١٣٣ من المخطوطة وجدنا أنها لم تحتو على الصل: وقال.

٤- ومن أمثلة اختلال منهج المحققين ما ورد في ص ١٩٦، إذا قالوا في مقدمة الكتاب، إنهم تركوا ما ورد في هوامش المخطوطة، ولم يأتوا على إدراجه في نشر الكتاب لحين العودة إلى هذه الهوامش مرة أخرى، وتبين لي أنهم لم يلتزموا بذلك، فقد ورد في الصفحة المذكورة بيت للمتنبي، وبالرجوع إلى المخطوطة وجدت أنه مكتوب في هامش المخطوطة في الورقة ٦٥، وليس في متنها، وكذلك ورد في ص ٥١ من الكتاب: وفي الأثر، ولم يرد ذلك في متن المخطوطة الورقة ٧، وإنما ورد في الحاشية، وكذلك ورد في ص ٥٢ من الكتاب «ابن كزير»، ونقلها المحققون من هامش المخطوطة الورقة ٧ محالين بذلك منهمهم المشار إليه في مقدمة الكتاب ص ٢٠.

كذا ورد هذا البيت، والحقيقة أنه صدر بيت وعجز آخر، وردا في ديوان أبي الفتح السستي ولم يحرجه الناشرون على ديوانه، وهو هناك في ص ٢٩٨ ضمن مقطعة، هذه روايتها:

إذا أقسم الأبطال يوماً بسيفهم
وعذوه مما يكسب المجد والكرم
كفى قلم الكتاب عزاً ورفعة

مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم
فكان من الأفضل إيراد المقطعة كما أوردتها أما في الهامش، وأما في المتن مع الإشارة إلى ذلك -
تتويماً للنص، وتصحيحاً لما فيه من تلميق، وهماك
أمثلة أخرى كثيرة يضيق عنها هذا المقام.

وقصاري القول: أننا كنا نأمل لهذا الكتاب النفيس، وقد تولت نشره مؤسسة لها باع طويل وعريض في النشر، وقاعدة عريضة من الذبوع والشهرة في الوطن العربي، وأنفقت عليه ما يعلمه الله من أموال وما سينق في اقتنائه من القراء أن يأتي هذا الكتاب على درجة من الجودة توازي ما تم الإنفاق عليه، وألا يأتي طافحاً في كل صفحة من صفحاته، بل في كل سطر من سطوره بالأوهام الغزيرة من كل شكل ولون، والتي وصلت إلى حد العبث، فوفقت حائلاً أمام القارئ عن استيعاب مادته، والوقوف على أبعاده، وسر غواره، يأتي في مقدمة هذه الأوهام نسبة الكتاب إلى غير مؤلفه، لذا بات هذا الكتاب ينتظر الاهتمام به من قبل محقق محلص لعمله، شعوف بالعلم، محب لترات أجداده، فبطهره في انصر صورة، وأوضح مصموم

إن زبد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت واليه أنيب، وآخر دعوانا أن
نحمد لله رب العالمين. ■

وقد أوردنا اثناً أمثلة كثيرة للتصرف في النص بالتغيير. وهذا التعبير في معظمه ناتج عن سوء القراءة كما أوضحنا، وفي نص الكتاب بعض النصوص التي أوردتها المؤلف ناقصة، فحاء معناها مبتوراً لم يحنهد المحققون في الرجوع إلى مصادر لترات العربي لإكمالها في هوامشهم وتعليقاتهم، وكتفوا بإيرادها كما أوردتها المؤلف مشوهة، وقد أوردت أمثلة منها ألفاً، كما في الحديث الشريف، وأورد منها هنا الآن ما يلي:

١ - ورد في ص ١٥٦ ما نصه: وقيل: وقفت امرأة عند جعفر البرمكي، ثم ولت وهي تقول: سمعاً عليك من الأحبة كل يوم

سلام الله ما بكر السلام
فهذا كلام غير مفهوم، مرده ترك اكمال الكلمات الساقطة من نص المخطوطة من مصادر الترات العربي التي ذكرت النص كاملاً، وتام النص كما ورد في ربيع الأبرار ١٨٦/٢ هو: وقفت أعرابية عند جدد جعفر البرمكي حين صلب، فأسته، ثم ولت وهي باكية، وتقول

عليك من الأحبة كل يوم
سلام الله ما ذكر السلام،
٢ - ومن ذلك أيضاً ما ورد في ص ٢١٩، عن أعرابي: داووا ستمي بصحتكم.

فهذا القول لا يظهر معناه إلا إذا ذكر قبله حتى ولو في الهامش - ما ورد في ربيع الأبرار ٤١١/٢، والبصائر والذخائر ٢٠/٢: «سأل أعرابي فقال: داووا ستمي بصحتكم».

٣ - ومن ذلك أيضاً الشعر الوارد على هذا النحو في ص ٢٥٧، وهو:

إذا افتخر الأبطال يوماً بسيفهم
مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم

- ١- الامجد والايحز للتدليس (ت ٥٣٥ هـ) صححه ونسره
سكبر صاف در صعب بيروت
- ٢- لادس لاس لشرح الاضنهش (٥٣٥ هـ) حققه
من نخس: الهيئة المصرية لكتاب ١٩٦٠م
- ٣- ليجسار والاحلر لاس حاس المؤجسي تحقيق وود
لقدس - رصادر بيروت - ط١ ١٩٨٨م
- ٤- سحجه المجلدات وسن محاس وشحه لدهن
والساحس لاس ممر لقرصم (ت ٥٦٣ هـ) حسن
محمد الحزني - اركب العلميه بيروت
- ٥- محسن سحج وسحج احسن للتدليس تحسن سكر
لنفسر عداد ط١ ١٩٨١م
- ٦- سدوس في حمار قدوس لعد الكرم الحزبي (ت
٥٦٣ هـ) معديه عمير الله لعلطاري - ر لكت
علمه ١٩٩١م
- ٧- لذكرد لحدوسه لاس حمدون (ت ٥٥٢ هـ) تحقيق
حسن محاس وحر در صادر بيروت ١٩٩٠
- ٨- السعاري والراثي لفسر (ت ٥٢٠ هـ) تحقيق محمد
الديحس در صادر بيروت ط١ ١٩٩٢م
- ٩- السمش والمحصرة للتدليس تحقيق عد لثح الحز
الدار العربيه للكتاب ط١ ١٩٨٣م
- ١٠- ثمار القرب في النصف والمسر للتدليس تحقيق
الفضل ابراهيم - ر لعارف ١٩٨٥م
- ١١- الحكم والامال المسب حقا لاس احد العسكري
(٥٣٢ هـ) تحقيق محمد دوس واخرين الهيئة
المصرية العامة لكتاب ط١ ١٩٨٢م
- ١٢- حيه لشر في تاريخ القرون الثاا عشر لمدح سد
الوراق ليدس (١٢٥٣ - ١٢٢٥ هـ) تحقيق محمد نهجه
اليطار در صادر بيروت ط١ ١٩٩٣م
- ١٣- حاسة اطرها من شعر لحدس وقدها
سعد لاس (ت ٥٣١ هـ) تحقيق محمد س ل - ر
لكتب مصري لفاخرة ودار لكتب اللباس بيروت
ط١ ١٩٩٩م
- ١٤- حاص لحدس للتدليس - سد له حسن الامين - در
مكنه الحاة - بيروت - لفسن - د
- ١٥- دوس س لفايه (ب ٥١١ هـ) لره لفايه اشعار
و حبارد تحقيق شكوى هبصر - مكتبة دار للاح
دمشق
- ١٦- ديوان س لفسح السنسني (ت ٥٨١ هـ) تحقيق دريه

- ١٧- احصيف، لضي لفضال دسق ١٩٨٩م
- ١٨- ديوان اس محمد ليردي حسن كتب ليردي
حارمه وسداهم تحقيق د عد محب الاسدي
مطبعة بوهلال المي - مصر ١٩٦٥م
- ١٩- ديوان س لردوس (ب ٥٣٠ هـ) تحقيق حسن حصار
و حزين لفاخرة ١٩٨٥م
- ٢٠- ديوان امه س س لفسح تحقيق نهجه سد لفسر
لحدس بعد - ط١ ١٩٩١م
- ٢١- ديوان الحزني (٥٢٨ هـ) تحقيق حسن اصيريه
دار معارف مصر ط١ ٣ - ١٩٨٨م
- ٢٢- ديوان سار س - ر تحقيق محمد لفاخر س سار
لسكره الوطنية سسر - لحرر - ٦٠ م
- ٢٣- ديوان الحزني س محمد لراهنس (ت ٥١٧ هـ) حسن
كتب سمر - سس تحقيق حاة الصم عاه
لكتب بيروت ط١ ١٩٩١م
- ٢٤- ديوان دس لحرعي (ت ٥٢٦ هـ) صعه سد لكرم
لاسر دمشق ط١ ١٩٨٣م
- ٢٥- ديوان صا س سد لفسوس جمع وتحقيق عد الله
الحظيب در المصري عراقي ١٩٦٧م
- ٢٦- ديوان سد الله بن معديه (ت ١٢٦ هـ) جبعه سد
لحمد لراسي مؤسسة الرساة - ط١ ٢٠٠٢م
- ٢٧- ديوان سد س لافرس تحفود حسن حصار مكنه
الحلي محسر ١٩٥٩م
- ٢٨- ديوان علس س لجوم (ت ٥٢٥ هـ) محسن لمرحم لسل
سرم ط١ - در صادر - بيروت - ط١ ٣ - ١٩٩٦م
- ٢٩- ديوان س س اس طالك - ر تحقيق د محمد
حاس مكنه الكيات لارميه - د
- ٣٠- ديوان عمرو بن معد بكر اليربي (ب ٥١١ هـ) صعه
مطاح طرس مكنه لبيال دمشق - ط١ ٣ - ١٩٩٥م
- ٣١- ديوان مالك بن اسد - تحقيق د لراهنس سد حويه
كية للغة لعرية بالمشوهة - ط١ ٢٣ - ٢٠٠٦م
- ٣٢- ديوان محمد س سسر تحقيق محمد حمر اللعاي در
فتية دمشق ص١ ١٩٨٥م
- ٣٣- ربيع الأبرار وفضول الاحرار لحد الله محمود س سمر
الزمحسري (٥٦٧ - ٥٣٨ هـ) تحقيق دوس س سسر
المجد دباب ح١ - طبعه لهيئة المصرية العامة
للكتاب ح١ - تحقيق - سسم السمسني - طبعه لعرقي -
١٩٨٢م

- ٣٣- رساله الصاهل و لشاحج: لأبي لعلاء المعري (ت ٥٤٤هـ)
تحقيق عدنان عبد الرحمن - دار المعارف ١٩٨٤م.
- ٣٤- الرهرة لأبي داود الاصفهاني (ت ٣٩٦هـ) تحقيق
ابراهيم السمر شي وأخر - مكتبة المار لأوس
١٩٨٥
- ٣٥- تصدقه و تصديق لأبي حيدن لتوحيدى (ت ٥٤١هـ)
تحقيق برهم الكيلاني در لنكر ط ٣ ١٩٩٦م
- ٣٠- للطائب و طلائع لتعاليى (ت ٤٢٦هـ) جمع بي
بصر الهندسي تحقيق ناصر معمدى در الكتب
انصرية - ٦ م
- ٣٧- بحر الخصائص الواسعة، ودرر النقاخص الناصحة
الكنى الوطواط (ت ٧١٨هـ) دار صب بيروت
- ٣٨- قواعد الشعر لتغلب (ت ٢٩١هـ) نشر محمد عبد
المنعم جناحي مكتبة مصطفى الحلبي - ص ١ - ١٠٨٠م.
- ٣٩- مجمع الامثال للميداني (٥١٨هـ) - تحقيق: محمد ابي
اعضل ابراهيم - طعة عيسى الحلبي - ١٩٧٨م.
- ٤٠- السطرف في كل من مسطرف، للإشيهي (ب ٨٥٤هـ)
تحقيق ابراهيم صالح در صادر - ص ١ - ١٩٩٩م
- ٤١- معجم لأدباء، لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)
تحقيق محمد نجاشي وأخر، دار الفكر ١٤٠٠هـ.
- ٤٢- معجم السعراء: لمرزباني (ت ٣٨٤هـ) تحقيق عبد
الستار أحمد فراح - هيئة قصور لشافة مصر ٢٠٠٣
- ٤٣- المؤسس أو السطرف و لسطرف، لأبي الطيب لوشاء
(٣٢٥هـ) تحقيق كمال مصطفى مكتبة الحانجى
١٩٥٣م.
- ٤٤- سوز السبب المختصر من الصبى: تأليف المرزباني.
اجتصار الحافظ البعزى - هسيادى ١٩٦٤م.
- ٤٥- شجرة الدهر، لأبي منصور التعاليى - تحقيق محمد
محيى لاس عبد الحميد - المكتبة التجارية مصر
١٩٥٦م



أهمية إسهام ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم النفس

الزبير مهرداد
الساطر - المغرب

مقدمة

يعنى موضوع الصحة النفسية بتقييم عواقب السلوك من حيث كونها مرضية أو غير مرضية وفقا لنوع الأهداف التي يحققها أو يقصر عن تحقيقها، وهذا العلم الذي يرتبه اليوم ضمن فروع علم النفس التطبيقي هو قديم قدم الطب البدني، بحثه في موضوعاته كثير من الأطباء القدماء في حضارات العصور القديمة وعرف تطورا على يد الأطباء المسلمين الذين قدموا فيه أعمالا باهرة رائدة، وبرز خصوصا في عصرنا بفضل تطور العلوم الطبية وطرق الفحص والبحث والتجريب، وبسبب تعقد الحياة المعاصرة أيضا مما عرض السلامة النفسية لكثير من الناس للخطر وهدد التكيف النفسي الذاتي والاجتماعي، وألزم العلماء الاهتمام بمشاكلها والبحث في حلولها

هذه العناية اللافتة للنظر هل نعد تراث ابن حزم في هذا الحقل العلمي الدقيق مجرد إضافة تزويد لركام الثقافي العربي ضخامة غير مجدية، أو أنه سيكون لابن حزم بما كتب فضل الريادة في هذا المضمار بعالمية جديدة للموضوع النفسي تتأسس على القواعد الثقافية العربية الإسلامية والشروط العلمية الصارمة الدقيقة وبعبارة أخرى ادق وأوضح هل

والإمام ابن حزم أحد أهم وأكبر العلماء الدين بحثوا في موضوع الصحة النفسية في الحضارة العربية وحلف فيها مصنفات ذات قيمة منها رسالتيه التمينتين كتاب طوق الحمامة، ومداداة النعوس.

لماذا حفل ابن حزم وهو النقيض المتكلم المناظر الاديب والوزير بهذا الموضوع وأولاه كل

سيساهم ابن حزم في التأسيس لمدرسه إسلاميه في العلاج النفسي؟

هذا ما سنحاول بحثه في هذه الدراسة المتواضعة التي تبادر قبل الشروع فيها تقديم تعريف موجز عن ابن حزم المؤلف وكتابه، وسنعالج الموضوع من خلال مبحثين، نئين، الأول دراسة ابن حزم للقلق النفسي، والثاني حديث ابن حزم عن العلاج النفسي وحفص القلق والتسامي، ثم خاتمة ينهي بها البحث.

ابن حزم

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ولد بفرطية عام ٢٨٤ هـ / ٩٩٤ م في بيت رياسة ووجاهة وثراء. قرأ القرآن واشتغل بالعلوم الشرعية وبرر فيها. كما درس الطب والمنطق والفقه ههنا. كما ألف في التاريخ والتعر وغير ذلك من العلوم والفنون، تميز بتدريته على الانهماك في التراءة والبحث والاستغراق فيهما والتفرغ للدراسة. وكان فقيها مناظر، مدافعا عن العقيدة انتصب لتصحيح المفاهيم. وتصدى لفساد الاخلاقي والسياسي والاجتماعي. وكابد الحياة والناس. كان شافعي المذهب ثم أصبح ظاهريا فاشتهر بمذهبه الطاهري في المنه ولقب بابن حزم الطاهري. وقد عانى كثيرا بسبب اوائه التي انفرد بها ومسبب حديثه في مواجعة غير من العلماء والفقهاء والتصدى لهم. هانبروا للنضيب والتامر عليه. وألبوا الحماهير. وأغلوا قلوب السلاطين، فامتحن بالنفي وقاسى الطرد والسحن وأحرقت كتبه. إلا أنه لم تزد هذه المحن إلا صلابه وشدة وجرأة

وثباتا على الموقف، حتى توفى بقرطبة نفسها في شعبان عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م

احتمت فيه صفات مختلفة، لين الطبع وسعة الأفق وعذوبة النفس. مع التسدد والتصيق وسرعة الانفعال. والتعصب لكل ما يعتقد أنه حق. ورفض ما عداه. وترك مؤلفات كتبها بلغت عدتها أربعمئة بين كتب طوال ورسائل قصيرة كالمقالات اتخذت مراجع لكثير من المصنفات التي كتبت بعده ومنتج منها كثير من الفقهاء والعلماء المعرفة والمهج.

كتاب مداواة النفوس

اهم مصنفات ابن حزم في علم النفس كتاب مداواة النفوس الذي يعرف باسم آخر وهو الاخلاق والسير وقد تناول فيه موضوعات عديدة منها إصلاح الأخلاق والعقل والراحة والعلم والسير والإخوان والأصدقاء والنصيحة والمحبة والعادات. كما ضمن الكتاب آراءه حول وحوب التعليم ومساواة المرأة للرجل في العلم والثقافة. وقضايا تربوية وتعليمية أخرى.

ويحدد ابن حزم أسباب التأليف فيما لاحظته من انحراف الناس عن السبيل القويم وغشاب فدرتهم على التمييز بين الحلال من الحرام في الكسب. وبين الفضائل والردائل في الأخلاق. كما أن العلماء أصبحوا عوناً على الفساد والطفان بسبب سوء أخلاقهم ومرض نفوسهم. لذلك ألّف كتابه الذي يروم من خلاله إلى إصلاح ما فسد من أخلاق الناس ومداواة علل نفوسهم^١. فابن حزم يعد مقبلاً للصحة النفسية في المدره على التمييز بين الحلال

والحرام والنصائل والردائل، وحسن الخلق
والسير في الطريق القويم

منهجه في التأليف

سهر اس حرم بمنهجه الدقيق في كسبه
هد المنهج ينبد تخصص الكاتب ومثابة تكويبه
المعرفى ويصمى على كتابه طابعاً حمائياً
واصحاً وحيمه علميه بارزة تجعل الاستفادة من
آرائه واستنتاجاته أمراً متيسراً متاحاً للناظر في
كسبه

وفد نحى في كتابه هذ منحى الادباء، فجمع
فيه معاني كثيرة، "نقل بعضها مما قرأ من كتب
وخله وناقشه و ستخلص الأخرى مما مر به من
تجربة شخصية وعناد في حانه وحصل منها
العبر والاستدلالات الرائعة والاستنباطات
التربوية، واستعدن في بحثه النفسي بالأدوات
لتأليه.

١. البحث النظري بمحصر الأعمال السابقة
في موضوعه وتقريرها وتحليلها، وعلى ضوء هذا
المنهج نتج ما حلله العلماء السابقون في
كتاباتهم عن المشكل، واستخرج الكتابات
والشواهد التربوية مما قرأه ثم حللها وأعاد
صياغتها بما يتناسب مع بحثه، (جمعت في
كتابي معاني كثيرة، أفاد بها واهب التمييز تعالى
سرور الأنام، وتغلب الأحوال مما متحني عر
وجل من لتهمم بتصاريف الزمان، والاسراف
على أحواله، حتى أمتقت في ذلك أكثر عمري
واترت تقيد ذلك بالمطالعة له والمكره فيه على
جميع النداءات التي تميل إليها أكثر النفوس) .

٢. والنأمل الباطني والاسيوطان الذاتى
التحريري وهي طريقة يستعملها علماء النفس

لمعرفة كيف يستجيب الفرد لحالات عسيه
معينه فمحصون أنفسهم لها عن طريق
الاحتضارات ويستنتجون من ذلك قواعد تسيدهم
في دراسة نفسية لأفراد وتعدد نوع سلوكهم
وانطريقه التي يصنعونها بها بزارعهم واستمالاتهم،
بقول ابن حرم (كانت في عيوب فلم رل
بالرياضه وإطلاعي على ما قاله الانبياء صلوات
الله عليهم والأفاضل من الحكماء المتأخرين
والمستقدمين في الأخلاق وعلى اداب النفس
عاني مداوانها حتى أمانني الله عز وجل على
كثير ذلك بتوفيقه ومنه) . وبذلك يمازى بقدا
ذاتياً لنفسه.

٣. والاستنباط وقوام الطريقة سؤال او
مجموعة من الاسئلة التي تتناول بعض المواضع
السيكولوجية والاجتماعية توجه إلى المستجوب
بعية الحصول على معلومات تتعلق بمشكلة
معينة، (تسببت إلى سؤال بعضهم عن سبب علو
نفسه واحتقاره الناس، فما وجدت عنده مزيداً
على أن قال لي أنا حر لست عبد أحد) .

رتب ابن حزم مباحث الكتاب في فصول منها
مداواة النُفوس وإصلاح الأخلاق والعلاقات
الاجتماعية والعلم والأخلاق من حيث ارتباطها
بالحياة اليومية أو بالعلاقات الاجتماعية أو
بالعادات وأفات الأخلاق ومداوانها، ومباحث
أخرى

فحن ادن امام كتاب في علم النفس ورعايه
الصحة النفسية للأفراد الفقه فقهه ادلى
يؤسس أحكامه على الشرع ويسير على هداة، فهل
ستمكنه ادواته الثقافية وفهمه من الإسهام في
تأسيس علم النفس ودراسة موضوع الصحة

والتكيف النفسي. كما يدرك المؤلف أن للاضطراب النفسي أسباب أخرى لا صلة لها بالتكيف النفسي ولا أنواع التفاعل الاجتماعي. بل هي ناشئة عن اضطرابات فسيولوجية عضوية. يقول عن تجربته الشخصية التي عاها ذات يوم (لقد أصابني علة شديدة ولدت ربوا في الطحال، فولد ذلك علي من الضجر وضيق الحلق وقلة الصبر والترك، واشتد عجبى من ممارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح وإذا فسد تولد ضده) ^{١٧}.

مصادر القلق النفسي

يشأ القلق نتيجة كبت الانفعال، والكبت سبب المرض النفسي غالباً، وهو عملية دفاعية يقوم بها المرء لإبعاد الدوافع الغريزية التي يتعارض إشباعها مع فكرته عن نفسه أو مع التقاليد والمعايير الاجتماعية عن طريق نسيانها، والكبت هو من أشد أنواع أساليب الدفاع تأثيراً ودفعاً نحو التطرف والاضطراب ويؤدي إلى أشكال عدة من القلق وأشدّها سوءاً القلق العصبي، أما الكبت المصروف فانه يهدد الشخصية ويؤدي إلى تشوهاها إذا لم يعالج ^{١٨}. وإذا كان القلق يهدد الشخصية فإن له دوراً في عمليات توافق الكائن الحي، فهو يعمل كمؤثر وينذر بوجود استجابات العصاب كما يتنبأ بتوافقات الكائن الحي التي تعمل لمواجهة ضغط أعلى ^{١٩}.

ومما عده ابن حزم اكتشافاً مهماً اهتدأه إلى دوافع السلوك البشري، بحيث تبين له أن الناس كلهم يتفنون جميعاً في مطلب واحد وهو خفض القلق (طرد الهم) الناتج عن متطلبات الحياة

النفسية؟ وهل سيملح هذا الفقيه في وضع قواعد علم نفس إسلامي يستنير بهدى الدين وتعاليمه؟ سنحاول تلمس الإجابة على السؤال من خلال المبحنين اللذين نعرض فيهما لمنهزم الصحة النفسية وإسهام ابن حزم في دراستها، ونفسيره للقلق واستخلاص ما وصفه من وسائل وطرق علاج القلق وتعديل السلوك مما كتبه في مصنفه السالف الذكر موضوع هذه الدراسة.

الصحة النفسية ومصادر القلق النفسي

تتعدد التعريفات التي قدمها العلماء المعجميون وواضعو كتب المصطلحات المتخصصة والباحثون لعبارة الصحة النفسية، ولكن أكثر التعريفات تكاد تتفق وتجمع على أن الصحة النفسية هي الشرط أو مجموع الشروط اللازمة لتوافرها حتى يتحقق التكيف السليم بين المرء ونفسه وبينه وبين العالم الخارجي تكيف يؤدي إلى أقصى ما يمكن من الكفاية والسعادة لكل من الفرد والجماعة التي ينتمي لها الفرد ^{٢٠}. وهو ما لمح إليه ابن حزم في كتابه، فمقياس الصحة النفسية هو التوافق الداخلي المصحوب مع حسن التكيف مع المحيط بحيث يؤدي إلى أقصى درجة من الكفاية والسعادة، فمن محددات الصحة النفسية الواردة في هذا الكتاب ذكر ابن حزم القدرة على التمييز بين الحلال والحرام والفضائل والردائل والسير في الطريق القويم بالتزام الأخلاق الحسنة.

وكتاب ابن حزم الموسوم مداواة النفوس يبدو من خلال عنوانه أنه يتصدى للعلاج النفسي للأشخاص الذين يعانون المرض النفسي، الناشئ عن سوء التفاعل الاجتماعي

اليومية. مستعملين لأجل تحقيق هذه الغاية وسائل شتى متنوعة.

فاندفع للسلوك هو حصص القلق الناتج عن عدم إشباع الحاجات المتنوعة وكتبها فيعبر عن نفسه بالحث المتواصل للاستجابة. (فطلاب المال إنما يطلبونه ليطردوا هم الغنى عن أنفسهم. وطلاب الشهرة وعلو المقام إنما يسمعون إلى ذلك ليطردوا به هم الاسعلاء عليهم وإندي يطلب مجرد العلم فهو إنما يعمل ذلك ليطرد عن نفسه هم الجهل. والذي يسعى إلى تسقط أحبار الناس ومحادثتهم فإسا يعمل ذلك إبعادا لهم الوحدة عن نفسه) فالسلوك الإنساني تحركه الحوهر المعبرة عن الحاجات الملحة. وهي إما نفسية كالخاجة إلى الانتماء والقبول الاجتماعي والتقدير. وما مادية كالخاجة إلى الطعام والدفع والجنس وغيره. وبروز هذه الحاجات والحدود وصعوبة تلبستها والعراقيل التي تحول دون ذلك أحيانا يخلق هي الفرد صراعا داخليا يسعى المرء للتخفيف منه بالاستجابة السلوكية بغية الحد من الصراع الذي ينشأ بسبب عدم تلبية الخاجة (هموم الأضداد) فالهم هو حالة نفسية غير سارة من التوتر العصبي. تدل على أن الفرد مهدد في توازنه. فيسلك المرء بهدف دفع هذا التهديد.

إن علاقة المرء بمحتمه عموما تعتبر من أهم مصادر الخبرات المؤلمة التي يعيشها وهذه الخبرات التي تنفج عن المواقف الإحباطية والصراعات التي يتعرض لها تؤدي إلى الهم وحلقة التوازن

أسباب الهم

إن ما يعنيه ابن حزم بالهم هو متاعر الاكتئاب والغم المصحوبة سواء بأعراض القلق الصريح أو بانخفاض في الماعلية. ولهدد الاضطرابات النفسية أسباب شتى متنوعة. وهي كما امكنا البقاطها من كتاب ابن حزم.

الشعور بالذنب

يترتب عن ارتكاب الآثام والمعاصي شعور بالذنب يخالف المذنب. وقد ذكره ابن حزم بقوله (أول من يزهد في العادر من عذر له الغادر. وأول من يمتت شاهد الرور من شهد له به. وأول من تهون الرانية في عينه الذي يزني بها) ^١. فمتاعر الذنب الصادرة عن الانا الأعلى تعذب المذنب. وهذا الإحساس يعبر عن الرغبة الكامنة في تلقي العقاب واستحقاقه. وعن الشعور بالمسؤولية عن الإساءة المرتكة أو من الشعور بعدم الجدارة. وهذا الإحساس مصدره الانا الأعلى الذي يمثل القيم الدينية حتى ولو كانت تعرف تراجعاً مقابل قضى أنقاضها في الساحة الاجتماعية من مظاهر وأعراض (الفساد الأخلاقي ونفسي الرذائل). فهذا الإحساس يطل نابعا من الذات ولا يحويه انتشار السلوك اجتماعيا. فالمذنب يلوم نفسه لادنى مشكل أو فشل. خاصة إذا نتجت عن معاصيه تبعات صعبة أو قضائية أخرى لا قبل له بمواجهتها. فإبها تسكل لديه مفهوما سبت عن ذاته المحطنة المذنبية. لان الإحباط في العيش بما يتناسب مع المفهوم النمطي للشخصية المسلمة السوية كما حددها الدين لا يلغي دور ووظيفة الانا الأعلى في الفرد.

الشعور بالعجز

يتولد الاكتئاب عن الاحساس بالعجز عن تحمل مطالب الحياة الاجتماعية ومسؤولياتها المتعددة وما نستدعيه من جهد قد يفوق طاقة المرء، فالفقير المعوز تعجزه قدراته عن وضع حد لهمه بلقواء بمطالب من يعول، وهذا شعور بالعجز اذا استمر يؤدي إلى اليأس والقنوط والسوداوية والانسحاب، فهو لا يعني عجز عن الحركة البدنية ولا صعنا في القوة العضلية، إنما تصافرت في حلقه عوامل وأسباب شتى اقتصادية واجتماعية متداخلة، والفقير المعوز فاقد الأمن، دائم الاتكال على الآخر في سبيل توفير حاجاته المعيشية وحاجات من يعول، هذا الآخر الغني المحسن قد يسبغ عليه صفة الحبروت المالي والاجتماعي، ويحاف من توقف عطفه وإحسانه.

والجهل أيضا يريد هي تقوية الشعور بالعجز، فهو في نفس الوقت سبب لنقص في المهارات والكتايات الشخصية ونتيجة لها، وتقيصه العلم الذي هو عامل مهم من عوامل التكيف النفسي والاندماج والارتقاء الاجتماعي، لذلك حرص ابن حزم على تبیین الحوائج المؤثرة في النفس نتيجة قلة الاهتمام بالعلم والعناية بالتعلم وتعاطيه

(طعن الناس وعيبهم) في ذات الشخص لقمها أو لجهلها أو لسبب آخر يستدعي ردود الفعل المباشرة للدفاع عن الذات المهددة المعيب فيها، والرغبة المكونة في رد الطعن للناس ومبادلتهم العيب تعبير مبشر وصريح

للعدوان الاجتماعي العنفي والصمئي، وهي لهم نصه.

الاستجابة للخسارة

بعد فقد شخص عزيز بموت أو غياب سببا آخر من اسباب الغم والاكتئاب، ولتأس كلهم بلا استثناء، مهددون بفقد عزيز يوما ما، إلا أن طبيعة استجاستهم لهذه التجربة تختلف من فرد لآخر، وتشكل الشائفة أحد أهم عوامل تحديد طبيعة الاستجابة نحو هذا المنقذ، إلى جانب طبيعة العلاقة مع المفقود، وقد تعرض ابن حزم نفسه لهذه التجربة، وعبر بصديق ودقة عما خالجه من مشاعر الغم والاكتئاب، فالتجربة تمثل صدمة قوية وتسبب الاضطراب العقلي والسلوكي، وقد ينشأ عنها أفكار سوداوية تتأزومة أو ميول نحو تدمير الذات.

الشعور بالإقصاء والنبت

إن المرء دائم الرغبة في الحصول على تقدير الجماعة وانتباهها، وهذه الرغبة تعد سببا رئيسا للعمل على جلب هذا الانتباه بطرق شتى، منها النبوغ والتفرد والقيادة وغيرها ولكن ليس كل الناس يمكنهم بز أقرانهم بمزاهبيهم أو قدرانهم العقلية أو البدنية، والنشل في الحصول على تقدير الجماعة يؤدي إلى نمو مشاعر الغضب.

وأشار ابن حزم خلال تناوله موضوع العلم إلى الأهمية الصحية النفسية والاجتماعية لتعاضد العلم والاهتمام به، فالجهل كان من أكبر العيوب القادحة في الشخص في المجتمع الأندلسي، فالأندلسيون عبروا دوما عن مباحاتهم بانتماء العلم بين مختلف طبقات

المجتمع الأنديسي. أحرارهم وعبيدهم. رجالهم وسبايهم. أمراتهم وعامتهم. والاستعجال به يتيح للناس فرصاً مهمة لإبراز قدراتهم وتفردهم وللا بداع في حقوله المتعددة من شر وسعر وسحت وغيره. وبمثل إلى حدود دنيا احتمالات الندى متعاطيه والتي يحسها عمره من قبل الأهل والأصدقاء. ومؤسسات المجتمع الراقية وتتعدو بالنقص واحتمار الدات فمن أسباب تعاطي العلم (الحرص على كسب محبيه لعلماء وكرامهم)

السلوك وخفض القلق

والمرء حين تحركه الحاجات ويستحب سلوكه. يسلك إما بطريقة فطرية لا أثر للتعلم الاجتماعي فيها. وقليل جداً ما يتم ذلك. أو بطريقة مكتسبة من البيئة الاجتماعية الثقافية وعن طريق الخبرات وفرض العلم الاجتماعي وهذا غالب سلوكه. فعندما يحزع تحركه الحاجة إلى الطعام. فيستحب بطريقة مطبوعة مانعادات والتقاليد هي وليدة البيئة الثقافية تعلمها من وسطه. بينما حين يترك لأهوانه يستب ما يتعارض مع مصالح الآخرين. والدين إنما يصبح هذا السلوك ويحافظ على مصالح الجمع

فالدافع يكمن خلف الاسحابة السلوكية. ولإنسان حينما يسلك إنما يدفع عنه هموم أضرار سلوكه. فالدافع للسلوك هو دفع هم ضده. تلبية الحاجة الكامنة خلفه. إلا أن الساعي لتلبية الحاجة تهجم عليه هموم أخرى طارئة إذا انح سبيلا غير مأمون. من هذه انهموم الطارئة الإحباطات في طريق تلبية

الحاجة. أو صياغ ما يوحد منها. أو العجز عن الاستمتاع بها وعمر ذلك. فاسباب القلق متعددة كحج الحاجات وأهم الإحباطات وعرقلة المعينات

وبكرار مواقف القلق يؤدي في حاله انفسل في تغلب عليها إلى ازدياد حساسية المرء لمواقف القلق والإحساس بالنقص والدونية وكثرة نقد لذاته والتشكيك في قدراته. بينما النجاح في التغلب عليها يؤدي إلى الثقة بالنفس. لذلك يقترح ابن حزم سبيلا مأمونا في طريق دفع الهم أكثر فعالية. يضمن شروط التغلب عليها ويدفع الهموم الطارئة. هذا السبيل هو الدين. بعبارة مختصرة (التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للأخرد) فالمدى يعمل للأخرة. فسوف لا يحذر شيئا من هذه الاحتمالات بحيث يمكن التأكيد وكل نقة أنه سينجح إلى أقصى حد يمكن أن ينصوره إنسان في التحلوس من الهم كلية بحيث يستمتع بصحة نفسية سوية حقا.

الإيمان أساس الشخصية السوية

يحصي ابن حزم عددا من صفات وسمات الشخصية السوية وهي

■ قبول الفرد لذاته واحترامه لها والتعور بالرضا عن حياته: وهذا الشعور شرط تحقيق السعادة الفردية:

■ تقبل الآخرين وتقديرهم والتفاعل معهم ومبادلتهم الاحد منهم بالعطاء لهم. والتعاون معهم. وهذا التفاعل ضروري لسعادة الجميع:

■ الاستقلالية في اتخاذ القرار: فلا يحصع انفراد لظروفه الأسرة التي لا يوصيها. بل عليه ان يتحمل مسؤوليته في إنحاز ما يستطيعه لأجل

التحرر من هذه الظروف: بطلب العلم والعمل

■ اختيار حياة العمل والنشاط وحووس
عمارها.

■ الشعور بالكفاية والقناعة لمواجهة مواقف
الحياة. والتحمل والصبر، بحيث يحب على المرء
أن ينمي إمكانياته ليكون قادرا على مواجهة
مختلف مواقف الحياة. ولتحقيق هذه التنمية
يحب تعرف الذات والوقوف على نقائصها
والسعي لتكميلها.

وقد نال موضوع العلم في كتاب ابن حزم
أهمية خاصة متميزة، فالعلم في رأيه هو سبب
تحقيق هذه الصفات، وهو لا يقتصر مفهومه
على العلوم الدينية، بل يشمل جميع العلوم التي
تمتص أمم العقل الاهاق الرحبة الواسعة للبحث
والتأمل والاعتبار، وتنمي قدرته على التمييز
الدقيق بين الأشياء وأضدادها، وتمكنه من حسن
الاختيار والإقبال على المصائل وتعرف ذاته
وعيوبها وتكميل نقائصها، والعلم يتطلب تعلما
وجلوسا في الحلقات ونقاشا، ومشاركة في
أنشطة الجماعة وافكارها، أي تفاعلا اجتماعيا
محكما بأداب التعلم مع الشيوخ ومع المتعلمين
والإحسان في التعامل، ومبادلة مشاعر الألفة
والمودة مما يساهم بشكل قوي في تحقيق التكيف
الاجتماعي للفرد، وسبيل ذلك نصبر على
الأذى وتحمل شروط الاندماج بالنخلى على
الطباخ والعادات والسلوكات التي تحول دون
تحقيقه أو تهدد بحصول النبد والجفاء،
فالتفاعل الاجتماعي السوي والتكيف النفسي
السلیم يتطلبان إماما بحد أدنى من الثقافة

الاجتماعية وتعرف القيم والتميز بينها
ومراعاتها، والصبر والتحمل، وتهذيب الغرائز
الفطرية والسمو بالرغبات.

وبتحديده لهذه الصفات التي تلخص بإيجاز
مفهوم الطبيعة الإنسانية التي تتميز بالعمل
والتزام القيم الأخلاقية، انما يدعو للإيجابية
الفردية التي لا تتم الا بتكميل ذات الفرد
باكتساب العلوم، وبرصد عيوب النفس
وإصلاحها، وبسعة الصدر والبحث عن الأعذار
للغير ومعاملة المسيئين بالعضو والحسن وعدم
مبادلتهم نفس المعاملة، والعمل لتحقيق مصالح
الجماعة والاعتباط بالصفات السامية وقوة
التميز وحسن العمل^{١٤٠}، وإذا كان بلوغ السواء
وتحقيق الإيجابية الفردية يتنافيان مع الرصوخ
لكثير من الغرائز وتلبية مطالب عدد من الدوافع
المقلقة، فإن ابن حزم ينبيه إلى أهمية كبتها،
فالكبت أولوية دفاعية تحقق من خلال مجموعة
من العمليات النفسية الاحتماء من القلق النابع
عن وطأة النزوات الداخلية، وإن ابن حزم يختار
التسامي كأولوية دفاعية من بين سائر الأولويات
المتعددة كالنكوص والنمي والاحتياف والإسقاط
والتماهي والتسامي وغيرها.

يولي ابن حزم أهمية قصوى لعملية التسامي،
أو الإعلاء، وهي العملية العقلية التي تمكن الفرد
من التعبير عن دوافعه المكبوتة بطريقة غير
مباشرة ولكنها مقبولة اجتماعيا، وتفيد عملية
التسامي الفرد والمجتمع معا، فهي تفيد الفرد
لأنها تؤدي إلى خفض حالة التوتر عنده والوقاية
من الانحراف، وتفيد المجتمع لأن المجالات التي
ينخرط فيها الفرد توطئ فيها طاقة المرء
وجهد توطيفا نافعا اجتماعيا، فمحالات وأنواع

الأنشطة التي يقوم بها المرء خارج أوقات العبادة أو تحصيل الرزق تمثل عنصرا هاما من عناصر شعور المرء بأرضه عن الحياة

التسامي بالإيمان

والتسامي يساعد على خفض التوتر الناشئ من عقد بسمية يحول الدوافع السلبية التي يستقدها المجتمع كالاستعلاء والحنس والعنف إلى عواطف إيجابية ويوجهها إلى مبانط أخرى يضرها المجتمع مثل الإنتاج العقلي والأدبي أو الإحسان أو غيره. فالتسامي إلى خفض حالة التوتر والقلق الناشئين عن العلاقة الصدامية بين الرغبات المردية والثقافة الاجتماعية.

ومن الممكن إعلاء جميع دوافع المرد والتسامي بها، ومما يقترحه ابن حزم كعمليات للتسامي والإعلاء.

لعلم

■ يقدم ابن حزم مفهوما جديدا للكمال البشري، يحصره في الطلب الدائم المستمر للعلم والاستزادة منه والجد في تحصيله. فالعلم هو الذي يمكن المرء من تحصيل المهارات التي تميزه عن غيره من الكائنات ويتحقق له بها مفهوم الطبيعة الإنسانية التي خصها الله بصمات وميزات لا تشترك فيها معه غيره من الكائنات. ويوضح ابن حزم ذلك بأمتلة يعرضها على القراء بحيث يبين أنه إذا كانت قوة وضخامة الأبدان وحسن الأصوات والسرعة والحرارة وغيرها كلها صفات لا تستطيع فيها أن تضاهي الحيوانات التي تتفوق علينا. فإن (من) قوي تمييزه واتسع علمه وحسن عمله فليغلب بذلك. فإنه لا يتقدمه في هذه الوحوه إلا

الملائكة وخيار الناس^(١). وللعلم دور حاسم في تنمية قدراتنا على التمييز. وتوحيه العمل وتصحيحه وفي اكتساب الفضائل. فطالب العلم يعلم حسن المصائل فيأتيها ولو في الندرة. ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ولو في الندرة. ويضيف إلى حرم مبيها قيمة العلم وأهميته في زيادة ثقة المرد بنفسه وتحقيق حاجته للانتماء قوله (لو لم يكن من فصل العلم إلا أن الجهال يهابونك ويحلونك. وأن العلماء يحبونك ويكرمونك. لكان ذلك سببا إلى وحب طلبه. فكيف سائر فضائله في الدنيا والآخرة؟^(٢). فالعلم بضمن احتلال المكانة الاجتماعية اللانقة وتحقيق المنافع في الدنيا وبلوغ نعيم الآخرة.

وتوحيه العناية والاهتمام بالعلم إنما يتضمن دعوة للقراءة وحنا على السهل من الكتب باعتبارها معينا لا ينصب للمعرفة وحزانا للحكمة يمتح منها القارئ القيم والمعرفة ومكارم الأخلاق. فالكتب ظلت منذ القدم وفي ثقافات وحضارات عديدة كأحدى أهم وسائل العلاج النفسي أو ما يصطلح عليه في عصرنا بالسيبليوتيرابي. واعتبرت من أهم العوامل المساعدة في تعديل السلوك. وقد وحدث في الثقافة العربية كتب الرقائق وهي الكتب التي فيها ذكر الله وثوابه وعقابه وبعيم الجنة وحساب يوم القيامة وفناء الدنيا وبقاء الآخرة مما يرقق قلب الإنسان خشوعا ورجاء في معفرة الله وشفقة من عذابه. هذه الكتب التي أوصى المربون تلامذتهم بالعناية بقراءتها لتعديل سلوكهم غير السوي ونهيد نفوسهم. ومن ذلك ما ذكره ابن جماعة عنها باعتبارها من وسائل علاج المرد من الصمت الحبيطة والسلوكات

للحاجات الشخصية ومحقق للأمن الشخصى ولأمن الجماعة، والعامل المنتج محب للآخرين ويقدّرهم ويحظى بحبهم وتقديرهم، وقيمة العمل لا تكمن في ذاته، وإنما في لوائمه وشروطه التي تحدد صلاحيته أو فساده، وهذه دعوة صريحة لأجل إصلاح نية العمل والعناية بها، وهو أمر يجد عناية خاصة في أهم مصنعات التربية، لكن من وجهة أخرى وبمعالجه مختلفة عن هذه المعالجة، ومن المعلوم أن العمل الإنتاجي يضمن الاحساس بالاستقلال مع المسؤولية، وهما إحساسان مهمان في طريق علاج القلق.

مساعدة الناس والجود

يوصي ابن حزم بالإحسان في التعامل والتفاعل الاجتماعي، وبعدم مقابلة السوء بحسه، (من أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم، ومن كافأ من أساء إليه منهم يمثل فعله فهو مثلهم، ومن لم يكافئهم بإساءتهم يمثلها فهو سيدهم وحيرهم وأفصلهم)^{١١٠}. وبذلك، ونهاية فائقين وبمبادرة غير مسبقة في أدبيات التربية الإسلامية، ينتبه ابن حزم إلى ضرورة أحلال التواب والتعزيز الداخلي محل التعزيز الخارجي لتثبيت السلوك وترسيخه وتكراره. يعرض قاعدة في بدل المعروف مفادها أن على من تصدى للناس بخدمتهم ومساعدتهم وبدل المعروف لهم ألا ينتظر عاقبة بذله ومعروفه منهم، لأن ذلك عليه مدار تأليف القلوب والتأثير في الناس، وبه اتقاء التروار من خيب نفوسهم، فيتعين على المرء أن لا يعنى بالمصالح الوقتية والنتائج النفعية المادية أو

المستهجنة (فالحذر كل الحذر من الصفات الخبيثة والأخلاق الرذيلة فإبها باب كل شر وأدوية هذه البلية مستوفى في كتب الرفائق، فمن أراد تظهير نفسه منها فعليه بتلك الكتب). وقد استخدمت طريقة العلاج بالقراءة خلال نصف القرن الأخير في علاج مجموعة من الأمراض النفسية كالقلق ومشاكل الانجهاات والافتقار إلى العلاقات والدافعية والتوتر وغيرها من لأمراض. كما تذكر كتب التاريخ العربي أن برنامج العلاج في المارستان المنصوري بالقاهرة كان يتضمن تعيين مقرنين للقران الكريم يقرئون المرضى المرضى القران ليل نهار إلى جانب ما كان يقدم لهم من علاج بالعقاقير وغيرها.

العمل والإنتاجية

يقول ابن حزم إن الحياة الإنسانية تقوم على العمل النافع. وكل فرد في المجموع يؤدي عملاً محتاجاً إليه، فالبطالة لا خير فيها والخمول مهدد ل تماسك البنا. الاجتماعي وللحياة نفسها، (إن من العجب من يبقى في هذا العالم دون معاونة لنوعه على مصلحة... وسائر الناس كل متول شغلا له فيه مصلحة، وبه إليه ضرورة؟ أفما يستحي أن يكون عبالا على كل العالم لا يعين هو أيضا بشيء من المصلحة)^{١١١}. والدافع للعمل يجب أن يكون لتلبية حاجة ذاتية ومراعاة حاجة المجتمع إليه، كما يجب أن يكون العمل مفيداً نافعاً مقبولا اجتماعياً. فالعمل ضرورة لتلبية حاجات شخصية ولتحقيق الاندماج الاجتماعي والتكيف السليم واحتلال المكانة الاجتماعية الملائمة، والعمل المنتج مطلب

المنعوية المرتبطة عن سلوكه الإيجابي مع الناس. ويجب أن يتحدد من كون عمله مشروطاً بنتائجه ومواقفه التي تعزده. فالتعزز القوي هو أن يكون راضياً بنفسه عن عمله بغير أية إرضاء. الله تعالى يتحرر من العمل ابتداءً وانتهاءً، لله وحده (و بذل فضل مالك وحملك لمن سألك أو لم يسألك. ولكل من احتاج اليك وامكنك نفعه. ولا تشعر بنفسك نظار مقارضة على ذلك من غير ربك عز وجل) "النزاهة والمكافأة هي التجربة السارة التي يسفر عنها الاحسان للغير. وعصر النظر عن عوامل السبب إن كانت قادرة على مكافأة هذا السلوك أولاً. فإن تبصر ابن حزم بأهمية احساس المرء بالرضا الذي تنبع من سلوكه الحيري وتفتته في ثواب الله ونيل رضاه يعمل كدافع يجلب دقوى للسلوك، سيساهم في تكرار الاستجابة ويشجع على إعادة النمط السلوكي الذي أدى الى نفع الرضا والسرور في نفس المرء (ولا تصح على شرط القبول ولا تسمع على شرط الإجابة. ولا تهيب على شرط الإجابة. لكن على سبيل استعصال الفضل. ونأدية ما عليك من النصيحة والشفاعة وبذل المعروف) ومن المشاعر المساعدة على التخلص من القلق والهم أن يحس المرء أن الآخرين في حاجة إليه وأنهم يقدرونه. فذلك يريده ثقة في نفسه وتفسيراتها وفتاها بجودها في الحياة.

الزهد والقناعة

يعرض ابن حزم الزهد كمحال آخر للتسامي فمن المعلوم أن الناس لا يتساوون في قدرتهم على العمل أو الجود وبذل المساعدة للغير. فهناك من يجد الراحة في نزهة النفس

والمنفعة بما بين يديه وإذا لم يتنعم وعجز عن توفير ما يستتبعه داخله الطمع. والضعف مصدر الهمم والمكورة والعيط الذي ربما يؤدي الى اضطرابات نفسية كثيرة وإلى تلف دنياه وأخرته وهو (أصر لكل دل ولكل هم وصده براهة النفس. وهذه صفة فاضلة متركبة من لفحة والحدود والعدل والمهم) "فالنزاهة تتضمن الحدود ولو بالنوايا. بينما ترهد. هو قلة الرغبة في التمسك. ويحلو القلب مما حلت منه اليد وقد أخرج الترمذي وابن ماجة من حديث أبي ذر مرفوعاً الرهادة هي الدنيا ليست بتحرر الحلال ولا إضاعة المال. ولكن الرهادة هي الدنيا أن تكون بما هي يد الله أوثق منك بما هي يدك. وإن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصيب بها أربعت منك فيها لو أنها بقيت لك والإمام ابن حزم ينصح بهذا الزهد. فالفكرة الأساسية هي طرد الهم. وهو ما يصيب الإنسان من فكر وصيق والم سبب كثرة ما يحناح اليه. وينهض ابن حزم إلى أن المؤمن الزاهد لا يأبه لما بثوته. ويتحمل ما يصيبه بصبر وجلد. فزهد ابن حزم ليس تسكاً في المعاند أو رهبانية في الصوامع ولا تقسفاً صوفياً. إنما هو أداة لتهديب الأناسة المردية ولتفسير حدة الحسرة الذي يطعن على المرء. فيمسد عليه دينه ودنياه.

المدرسة الإسلامية في العلاج النفسي

إن مجالات التسامي السالمة الذكر. تنأسس على شرط الإيجابية في الحياة. والإيجابية تعني أن الشخصية عر منعزلة أو مكتفية بحدودها. بل هي منفتحة على الحياة كلها. تحب الحياة بلا حسيبة وتواجه الواقع بلا امتزاء. حتى الزهد

المسئبة أو الخيالية أو الوهمية التي لا يستوعبها عقل المريض، ووسيلته إقناع المريض اقناعاً عقلياً بالحلول المنطقية، سواء بالخطاب المباشر خلال الحلسات العلاجية، أو بإرشاده إلى القراءات التي يمتح منها الحلول المرعوب الوصول إليها

علاج سلوكي وشمولي، يصب على السلوك المحرف نغية تعديله، يتناول شخصية المسلم بكافة جوانبها الجسمية والعقلية والخلقية والاجتماعية، ومنذ ميلاده إلى وفاته (إهمال ساعة يمسد رياضة سنة)'''

خلاصة

إن الهم يعد سبباً رئيساً لعدد كبير من الاضطرابات النفسية والعضوية التي تعذب الناس، وهو في الوقت نفسه نتيجة لها، ويحدد علماء النفس نوعين من الضغوط المسببة للهم والقلق، فهناك الضغط المباشر الذي تسببه الأشياء التي تختل في البيئة كتمرض الإنسان للمفر أو التهديد أو المرض أو فقدان عزيز، وهناك القلق المرتبط بالصراع *lit - related* حيث تتصارع في داخل الإنسان قوتان متضادتان، كمثل الرغبة في عمل شيء مع تحريمه، قوتان تتبادلان الشد في اتجاهين متعاكسين يتعذب الإنسان بينهما، وضغوط البيئة أهم العوامل المضاعفة لآثار المرض، وبدلاً من سعي الفرد إلى إشباع حاجاته وإرضاء دوافعه، فإن دافع الإنسان للقلق المهموم لا يكون إتباع الحاجات بقدر ما هو الحاجة إلى خفض القلق ودفع الهم، فالسلوك غير السوي ينزع إلى خفض القلق الناتج عن صراع لدى الفرد'''، لهذا نجد

الذي يدعو إليه ابن حزم فهو يقوم على القناعة ولا يعني اعتزال الناس والامتناع عن التعامل معهم أو مبادلتهم العلفات، بل يعني اكتفاء المرء بما هو بين يديه والعزوف عما عند الناس رغبة في قهر رذيلة الطمع التي تخلق الهم.

لقد بحث ابن حزم في الوسيلة الفعالة لخمض القلق النفسي الذي يعانيه الناس فلم يجد أفضل ولا أقوى ولا أنجع من الإيمان الديني القوي والتوجه إلى الله عز وجل، وما عدا هذا فصال وسحق وهدر للوقت دون فائدة يرجى. لذلك يقترح أسلوب العلاج بالدين الذي يتضمن حملة من الخصائص المميزة التي تجعل منه أسلوباً ناجحاً وفعالاً، وهي التي أحصاها الدكتور عبد الرحمن عيسوي في كتابه الموسوم الإسلام والعلاج النفسي الحديث''، ونوردها كما يلي:

علاج إيماني: يعتمد على ترسيخ دعائم الإيمان في نفس الفرد، إدراكاً لقيمة الإيمان في بث الإحساس بالأمن والأمان والطمأنينة والاستقرار في نفسية الإنسان.

علاج خلقي: يولي أهمية قصوى لمعامل الأخلاق ووظيفتها الوقائية والعلاجية، وعلى تهية الظروف الملائمة في الوسط بين الأخلاق والادب الفاضلة في النسيج الاجتماعي.

علاج امتثالي: يحرص على إحضار الفرد للقواعد الشرعية وامتثاله للقيم الأخلاقية ومراعاته للأعراف الاجتماعية القائمة في المجتمع، واستيعابه لذلك يساعد على إعادة لحمة علاقة المرء بمجتمعه ويمهد السبل للتكيف والاندماج الاجتماعي.

علاج واقعي إفعاعي: لا يعتمد على الأمور

الناس الذين يعانون الصراعات، يصحون مسرعين في الانفعال، إلى درجة أنهم يفقدون الصبغ العقلي لسلوكهم.

ولا سبيل إلى مدواة النفس الإنسانية بارادة أمراضها إلا على أساس من التبصر والمعرفة بأمور هامة من القيم التي يعتلها، وما كان الإنسان لتعرف الدين والقيم السامية إلا لأن في فطرته استعدادا لمذاق حلاوته وتلمس متعته.

يؤكد ابن حزم ذلك ويشرح كيف أن القلق بعد سببا رئيسا للسلوك الإنساني، يسعى لخفض التوترات والأعراض الناشئة عن سوء التكيف الذاتي والاجتماعي الذي يتولد عن شعور بالعجز أو الذنب أو الإقصاء والنفد، وهي سعيه لعرض ما يعتبره علاجا للقلق يرسم ابن حزم معالم وصفات الشخصية السوية، وهي الاستعلاء بالعلم والتحلي عن الانانية وساء سلم لقيم لصمان تعامل اجتماعي وتكيف سليم

ولخفض التوترات التي تهدد التوازن الذاتي يوصي ابن حزم بالتسامي بتقوية الإيمان الديني للمرد ووسائله التعلم المستديم وطلب الحكمة والعمل والإنجابية ومساعدة الناس والحدود والزهد والفناعة، وهي ذلك تحقيق لأمر ديني وارد في الأصول الإسلامية يوصي بطلب العلم وبالإيجابية والقناعة والجود، وهو كفيل بتحويل الشعور بالهم إلى إنجازات كبرى، وعدم الاستسلام إلى السوادوية الناجمة عن الإحباط والانهرامية والسلبيه.

ولا خلاف أن الثقافة تعد من أهم محددات السلوك، وهو ما التفت إليه كثير من العلماء المسلمين إلى جانب ابن حزم كالمأوردى وابن

خلدون وغيرهما، واليوم يؤني علم النفس الاجتماعي لهذا الموضوع عنايته القصوى مدركا أهميته وقيمتها في تقييم السلوك وتقويمه فإذا كان آدم سميث يعرف انحراف الممدبر أو الاقتصادي وهو بالإنسان القاسي الباحث عن القوة، ولغيرهما تعاريف أخرى محتلفة، فإن ابن حزم يريد أن يؤسس تعريفه للمدبر على ما ورد في الأصول الإسلامية من مكونات لهذا التعريف التي تبرز الوظيفة الاجتماعية للعلم والقيمة الاقتصادية للأخلاق والدور الروحي للتقوى والقناعة والعبادات، فطبيعة الإنسان إذا كانت تعكس العوامل النفسية والاجتماعية والقيم السائدة في المجتمع التي ظهرت فيه فإنه لا يمكن تحميم أي نجاح في التعامل معها إلا إذا أخذ هذا التعامل هذه العوامل الثقافية بعين الاعتبار، وهو جوهر ما قدم ابن حزم في كتابه، فخص بالعلاج الاضطرابات النفسية الناشئة عن سوء التفاعل الاجتماعي، وأمر ضحايا انحراف الناس عن السبيل القويم وزوغاتهم عن العقيدة الصحيحة فلم يعودوا يعرفون الحلال من الحرام في الكسب، ووظيفة الطبيب أن يحافظ على الصحة العامة وسلامة الحياة البدنية والنفسية ويشخص المرض ويعالج الخلل وبقضي على الداء، وقد اجتهد ابن حزم في تشخيص أسباب المرض وتفسير السلوك والبحث في دوافعه وإرشاد الناس إلى سبل بلوغ الراحة النفسية ووسائل تحقيق السعادة المنسودة.

وبذلك أسهم ابن حزم في بناء علم النفس الحديث منذ القرن الرابع الهجري بكتابه الذي تحدث فيه عن مصادر القلق النفسي ووصف

خاصة، ولكنه يؤسس عمله على الفلسفة الإسلامية التي يمكن أن تحتوي الطرية وتتملها وهو بذلك يصع لبية مهمة في مدمال بنا- علم نفس اسلامي يستنر بتوجيهات الإسلام ويسير معها في حطر متوازية

أشكال التسامح التي يمكنها أن تخفف من مشاعر الإحباط الذي يهدد التوازن النفسي و ر تحيل مشاعر القلق إلى إنجازات اجتماعية إيجابية.

ان ابن حزم لا يعرض لخبرة سيكولوجية

...

المحواشي

١. سعيد إسماعيل علي، م. إواد الفوس عن ابن حزم، مجلة الأمة عدد ١: (١٤٠٤) ص ٢٢
٢. لمريد من، المعلومات اطر بنفس، محمد محمد البونق الميداني عن ابن حزم الأندلس - مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلد ٢١ العدد ٢ يناير - مارس ١٩٩٣ ص ٢٨٦- ٢٨٧
٣. ابن حزم، الأخلاق والسير، تحقيق ايب، رياض، دار اس حرم، بيروت ٢٠٠٠ ص ٧٥-٧٦
٤. المرجع نفسه ص ١٠٧
٥. المرجع نفسه ص ١٧٠
٦. انظر تعريف الصحة النفسية في كتاب: علم النفس التربوي لماحر عاقل (بيروت، د ر لعلم للملايين، ١٩٧٢ ص ٢٣ وما بعدها) وكتاب "صحة النفسية للطفل لحنان العناني (عمان دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٩٠ ص ١٢ وما بعدها) وموضوع سيكولوجية الشخصية وصفتها في كتب علم النفس الأخرى.
٧. ابن حزم الأخلاق والسير ص ١٦٣
٨. انظر العناني، لصحة النفسية لطفل ص ١٣٠ وأو لنيل علم النفس الصناعي ص ٢١٣
٩. ابو بيل، محمد علم النفس الصناعي، بيروت ٢٠٠٢ النهضة العربية ١٩٨٨ ص ٣١٢
١٠. ابن حزم الأخلاق والسير ص ٧٨، عصف
١١. المرجع نفسه ص ٨١
١٢. مسوي، عبد الرحمن، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ ص ٧٠
١٣. ابن حزم الأخلاق والسير، ص ٨٣
١٤. المرجع نفسه ص ٨١
١٥. bibliotherapie
١٦. نشأة، هشام التراث التربوي في خمس مخطوطات بيروت، د ر لعلم للملايين ١٩٨٨ ص ١١٤
١٧. العناني، جمال، مفاهيم التربية في القادة عند بن حزم الأندلس، مجلة ليلسان عدد ١٥ ص ١٠٢
١٨. ابن حزم، الأخلاق والسير، ص ٨٥
١٩. المرجع نفسه ص ١١٧
٢٠. المرجع نفسه ص ١١٨
٢١. المرجع نفسه ص ١٣٢
٢٢. المرجع نفسه ص ٦٥-٦٦
٢٣. المرجع نفسه ص ١٠٦
٢٤. مسم حسب حسن الأسس التربوية وأساليب للاعتراف العناني، مجلة آفاق عربية، عدد ١١ و ١٢ (١٩٨٢) ص ١٢٨
٢٥. أبو النفس، علم النفس الاجتماعي دار النهضة العربية بيروت جز ٢ ص ٢٥

ابن عظوم الحفيد

د. ابيح زرواتي

م. ج. زغور، م. ج. زغور

أقل ما يقال عن مرتبة هذا الفقيه الضحل أنه محتهد مذهب، وهو أحد أعلام الأمة الإسلامية الذين قدموا لنا تراثا ثريا، وأقل واجب له علينا أن نعرفه للأجيال الحاضرة واللاحقة حتى نعطيه قدره، وحتى تكشف للباحثين عن أسماء كتبه التي ما تزال مخطوطة كي يوجهوا جهودهم لإخراج هذه الكنوز إلى الوجود وإحياء تراثنا الإسلامي العريق.

القاسم بن محمد مرزوق ابن عبد الحليل بن محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن عبد العظيم عظم بن هند، المرادي القيرواني، عرف بابن عظم المرادي.

واختلف المترجمون في كنية المترجم له، فمنهم من لم يذكر (أبا الفضل)، كصاحب «كتاب العمر في المصنعات والمؤلفين التونسيين»، وصاحب كتاب تراجم المؤلفين التونسيين، وصاحب الذيل لكتاب سائر أهل الإيمان، وصاحب تكميل الصلحاء والأعيان.

ومنهم من ذكر هذه الكنية بأبي القاسم، فمنهم من يسميه (قاسم) كصاحب الذيل لكتاب سائر أهل الإيمان، وصاحب شجرة النور الزكية.

وقد تنوعت الخطوات الأنسية في دراسة هذا لغلم نحقيق اسمه، تحقيق تاريخ مولده ووفاته، الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم، التلاميذ الذين أفادوا من علمه، حياته ومهنته وتنقلاته، آراء العلماء فيه، مؤلفاته، مركزه العلمي، عصره.

١- تحقيق اسمه:

اضطرب المترجمون في ضبط الاسم الصحيح والكامل لصاحب ترجمتنا، إذ قدموا فيه وأحروا وزادوا ونقصوا، والتصواب هو ما جاء في مقدمة مخطوطة برنامج السوارد وغيره، وما

جاء بحظه في مجموع تناوب عليه هو وأخوه عبد الجليل. ومن ثم فلا يلتزم لما جاء محالنا لهذا.

فالاسم الصحيح والكامل هو أبو الفصل أبو

ومنهم من يسميه (لقاسم) كصاحب «تراجم المؤلفين التونسيين».

ومنهم من يسميه (لقاسم) ويكيه (بأبي القاسم) في ان واحد. كصاحب كتاب لعمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين .

ومنهم من لم يذكر ذلك كصاحب إيضاح المكنون بديل كشف الطنون .

والصحيح ما أثبتناه. وهو كما ورد في برنامج التوارد. وتكميل الصلحاء والأعيان. ومعجم المؤلفين. ونشير إلى أن (أنا القاسم) هي نفسها (لقاسم) على حسب نطق التونسيين.

وقد خلط صاحب «إيضاح المكنون بديل كشف الطنون» بينه وبين جده. فسمى المترجم له بمحمد عظم القيرواني^١. والصواب أن هذه شهرة جده. واختلف المترجمون لصاحبنا في اسم أبيه. هل هو محمد مرزوق، أو محمد بن مرزوق. أو زروق؟

فسماه بالتالي صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان» وصاحب «معجم المؤلفين»، وسماه بالتالي صاحب «شجرة النور الزكية». والصحيح ما أثبتناه سابقا

بعد اسم المؤلف وأبيه اختلفت المراجع في نسبة طولاً وقصراً. فمنهم من حذف بعض الأسماء. فاحتصر. ومنهم من توسط. ومنهم من فصل

فمن الدين اختصروا صاحب شجرة النور الزكية. وصاحب الدليل لكتاب بتائر أهل الإيمان. وصاحب «معجم المؤلفين». وصاحب «إيضاح المكنون بديل كشف الطنون».

ومن الدين توسلوا صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان». ومقدمة «برنامج التوارد».

ومن الذين فصلوا صاحب كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين .

والذي طرح لدي هو ما أثبتناه سابقا. وهو الجمع بين ما جاء في مقدمة «برنامج التوارد». وما ثبت بخط المؤلف في مجموع تناوب عليه هو وأخوه. وما ذكره صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين». وصاحب «تراجم المؤلفين التونسيين».

عُرف المترجم له (بأبن عظم المرادي). وعرف جده (محمد بن أحمد) أيضا بهذا الاسم. ولعل هذا هو السبب الذي جعل المترجمين يضطربون في ضبط اسمه. وأدى ذلك بصاحب «إيضاح المكنون بديل كشف الطنون» إلى أن يسمي المترجم له باسم جده^٢. وأدى كذلك بالبعث إلى نسبة مؤلفات الجد لحفيده^٣.

وقد ترجح لدينا ضبط اسم الجد كما يأتي محمد بن أحمد بن عيسى بن حمد بن عبد العظيم عظم بن فندار المرادي القيرواني.

ونجد أن صاحب «تراجم المؤلفين التونسيين» عندما ترجم لصاحبنا جاء في سلسلة نسبه: (عبد العظيم عظم) وكذلك عندما ترجم لعبد الحليل بن محمد بن أحمد. ولكنه بعد صحتين في ترجمته لهذا الأخير لما ترجم للجد. جاء في سلسلة النسب (عبد العظيم ابن عظم)^٤.

وأما صاحب كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين. فعندما ترجم للجد زاد في سلسلة نسبه (أنا بكر بن عياش). فقال (محمد بن عبد العظيم بن أبي بكر بن عياش بن فندار المرادي القيرواني). وعلق مراحعا الكتاب (محمد العروسي المطوي. وبشير البكوش) في الهامش أنه هكذا وُجد نسبه في أحد المخطوطات .

والحقيقة أن سلسلة النسب بعد (عبد العظيم) أصبحت طويلة. فاحتمال الوهم وارد والضبط

عسير. ولذلك وجدنا أكثر المترجمين قد احصروا اسمه لصعوبة التيقن من الاسم الكامل.

وللتعمير بن (أبي الفصل أبي القاسم) وبين الجد مع المحافظة على لقب كل منهما (بابن عطوم). ويجنبها لحصول الالتباس. ارتأينا أن نقول: (ابن عطوم الحد)، و(ابن عطوم الحميد)، كما هو معروف في اصطلاح أهل التراجم، وكما هو واضح من سلسلة النسب، (فأبو الفضل أبو القاسم) هو حميد لمحمد بن أحمد، وهناك من المراجع من تذكر (أبا الفصل أبا القاسم) بالحميد منها تراجم المؤلفين التونسيين وكتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين.

٢- تحقيق تاريخ مولده ووفاته:

ولد المؤلف بالقبيرون وبها نشأ وتعلم. إلا أن تاريخ ولادته غير معروف ولم يذكر الذين ترجموا له تاريخ ولادته بل صرح صاحب كتاب لعمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين بذلك قائلا: (لا نعرف عن أوليته بالقبيرون شيئا).

وصعب على المترجمين كذلك معرفة تاريخ وفاته، فذكر عمر رضا كحالة أنه كان حيا في (١٠٠٨ هـ)، وذكر مخلوف أنه كان حيا في (١٠٠٩ هـ)، وحدد أحمد قاسم في أطروحته تاريخ وفاة ابن عطوم الحميد بسنة تاريخ انتهاها، هتاويه أي سنة (١٠٠٩ هـ)، وذكر محمد بن صالح عيسى الكناي أنه كان حيا بعد المائة العاشرة، وحدد حسن حسني عبد الوهاب تاريخ وفاته بفتريتين. فقال (لا نعرف تاريخ وفاته إلا أنه يمكننا أن نحددها بين جمادى الثانية سنة ١٠٠٩ هـ ورجب سنة ١٠١١ هـ)، وأما الشيخ محمد الساذلي السيفر فأرخ وفاته بسنة (١٠١٢ هـ) ورجب سنة ١٠١١ هـ، وأما الشيخ محمد الساذلي النيفر

فأرخ وفاته بسنة (١٠١٢ هـ)، حيب ذكر أنه عمر عليه في بعض الكتب: "وبه أخذ محمد محفوظ".

ومهما يكن من أمر فإن المراجع لا تسعنا في كشف الحقيقة، وذلك لقلتها. ثم إن أغلبها لا تذكر تاريخ ولادته ووفاته، ومعظم مؤلفاته لا تزال معطوبة، والغريب كيف أهمله الذين ترجموا لمعاصريه أمثال الوزير السراج في كتاب الحل السندسية في الأخبار التونسية

وتوهم صاحب "شجرة النور الزكية" - حيث قال (كان معاصرا لأبي يحيى الرصاع) - وبمعرفة تاريخ وفاة أبي يحيى الرصاع (٨٩٤ هـ)، يتبين لنا البون بينهما، والصواب أن ابن عطوم الحد هو الذي عاصر الرصاع، كما ذكر ذلك صاحب كتاب العمر

ومن خلال ما يقدم بترجح لدي ما أثبتته الشيخ محمد الساذلي النيفر، وهو أن سنة وفاته كانت في (١٠١٢ هـ)، حيث إنه الوحيد الذي اعتمد في تحديد هذه السنة على مصادر.

٢ الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم:

نشأ ابن عطوم الحميد في وسط علم وفقه، فأول من اهتم به وتعليمه بعض أفراد أسرته ممن اشتهر منهم بالعلم، وخاصة جده عبد الجليل، ولا يستبعد أن يكون درس هند جده محمد ابن أحمد المعروف بابن عطوم الجد، لأنه عمر طويلا، ثم انتقل إلى تونس وأخذ عن مشايخها منهم أحمد العباسي.

ومن المستبعد أن يكون ابن عطوم الحبيب اكتفى بالدراسة على هؤلاء الاعلام فقط، فقد كان عدد مدارس العلم بتونس في عهد شباب ابن عطوم الحميد كبيرا جدا، وكانت كل مدرسة منها تحنص مجموعة من المتأخرين، فضلا عن المساحد الكثيرة

ومن مؤلفاته:

❖ نبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. تم لخصه وسماه شفاء الأسقام ومحو الأثام في الصلاة على خير الأنام. أو تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام. رأيت منه نسخ مخطوطة بمكتبة الاسد دمشق سوريا. جمع المؤلف في هذا الكتاب صيغ الصلاة على النبي ﷺ المروية والماثورة. واستوعب ذكر فضائل الصلاة عليه ومحبه وحرمة ﷺ. وذكر أنه استخرج ما فيه من الأحاديث من زهاء مائة ألف حديث مجذوفة الاسانيد. وقد نال شهرة بتأليفه هذا الكتاب. وكان يدرسه الوعاظ بالقيروان منهم ابن عظم الحميد. وطبع هذا لكتاب في جزأين.

ذهب صاحب كتاب هدية العارفين^{٢٢}، ومعجم المؤلفين^{٢٣}، وتراجم المؤلفين التونسيين^{٢٤} إلى أن لعبد الحليل كتاب تذكرة اهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام. وتنبه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه الصلاة والسلام. وشفاء الأسقام ومحو الأثام في الصلاة على خير الأنام. هانفاري يفهم ان للمؤلف ثلاثة كتب تحمل العناوين السابقة والصواب انه كتاب واحد. ثم لخصه صاحبه. فالاصل هو (تنبيه الأنام في بيان علو نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام). تم لخصه وأطلق عليه اسمين:

(شفاء الأسقام ومحو الأثام في الصلاة على خير الأنام. وتذكرة اهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام).

وهذا الكتاب له نسخ مخطوطة كثيرة. نذكر منها:

التي تنتظم بها الدروس. ومن أشهر هذه المدارس: صفاقس، والقيروان. وسوسة، وزغوان، وباجة. وحرقة. اما المساجد فعلى رأسها حمبعا جامع الزيتونة الذي يختص به أكر الأساتدة مقاماً في العلم. وكان الطلبة يلتقون القواعد الأولى لتأقافتهم في المدن التي ينتسبون إليها. ثم من يمتاز منهم بها جر إلى تونس فيلتقى العلم على أكابر علمائها. ونتيجة لقله المصادر التي ذكرت شيوخ المؤلف. فإننا نقتصر على ترجمة هؤلاء وفيما يلي ترجمتهم وفق الترتيب الزمني لسنوات الوفاة

١ عند الجليل "هو عبد الحليل بن محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن عبد لعظيم عطوم بن فندار المرادي القيرواني عالم صالح من المتيمين" في حب رسول الله ﷺ. جمع بين العلم والعمل والدوق. له رؤى راهبا وتشر فيها السعادة في الاحرة واستد في ذلك

رأيت المصطفى في اليوم حقا
بداري اخذا بيدي اليمين
وقبلاني وبسرني والي
على نيل الشصاعة باليمين
وكان رحمه الله تعالى ينظم الشعر. ولا يقول إلا ما ينفعه ومن ذلك قوله:

جنبي من المائتم كل ندم
وأنت على اجتناءتها رقيب
اذا لم يسمح الولي بعمو
رجائي في محمد لا يخيب
اختلف في تاريخ وفاته، فصاحب هدية العارفين وإيضاح المكنون يحددانه بسنة (٩٦٠ هـ). أما (بروكلمان) فيذكر أنه كان حيا سنة (٩٧١ هـ).

دمشق. مكتبة الأسد رقم ١٢٩٩. (سُخْان).

- دمشق مكتبة الأسد رقم ٨٦٩٤.

دمشق مكتبة الأسد رقم ١٢٦١. ٣٥٩٤.

٥٩٧٢. ١٠٠١٢. ١١٤٠٨. ١٢٧٤٤. ١٥٣٧٦.

١٧١٥٩. ٩. ١٧٣.

لحرائر المكتبة الوطنية رقم ٦١٣. ٧٩٨.

٨٠٣

تونس دار الكتب الوطنية رقم: ٥٩/٣. ٩٧.

١٢٦. ١٨١٣ (ج ٢ نسخ سنة ١٠٦٠ هـ). ١٨٣٤.

٢٥٨٦. ٣٥٥٦. ٣٧٦٩. ١. ٦٥٩٣/١. ٦٢٩/١.

عبدله). ٧٠٨٩ (٦٣٨٥ عبدلية). ١٤٩١٠. ٢٤٥٣.

أحسبه). ١٣٤٥٠ ج ٤ (٣٤٥٥ حمدية).

٣٠٥. ٣٠٦. ٣٠٧. ٣٠٨. ٣٠٩. ٣١٠. ٣١١. ٣١٢.

٣٠٥. ٣٠٦. ٣٠٧. ٣٠٨. ٣٠٩. ٣١٠. ٣١١. ٣١٢.

١١١٢. ١١١١.

- لقاهرة. دار الكتب المصرية رقم ٢٤. ٢٥.

(مجلد ان). ١٦٨. (فوائد). ٢١٧٣٥. نسخ نفيسة

كتبت سنة ١٠٦٦ هـ.

بغداد. مكتبة الأوقاف العامة رقم: ٤٧٦١.

- لندن. المتحف البريطاني رقم. ٥٥١٣.

طبع بمصر على الحجر في جرابين. وطبع مرة

أخرى على الحرف الحديدى. وطبع بمطبعة

مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٤٧ هـ (جزآن في

مجلد واحد).

❖ انحراف الفضلات في الاحاديث

الاربعينيات

- الحرائر. المكتبة الوطنية رقم ٥٨١/٥.

- استانبول. مكتبة سليم أغا. رقم ٨٣٠.

❖ مصابيح العلا في رواية السبي عن ربه جل

وعلا. (حديث)

- الحرائر المكتبة الوطنية ٥٨١/٦.

❖ تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير

الانام. هو تلخيص تنبيه لانام. المتقدم.

القاهرة. دار الكتب المصرية

رقم. ١٠٦. (فوائد) ورقم ٤١ (مكتبة مصطفى

فاصل).

❖ الأزهار الذهبية في تحميس (الكواكب

الدرية) وهو تحميس لقصيدته المرددة

❖ القواعد الكبرى (فقه).

ب- ابن العضوم الحد (.. - حواني

٩٥٠ هـ).

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد

ابن عبد العظيم عضوم بن همدان المرادي

القيرواني. من بيت عُرف بالفضل. من أعلام

نمقهاء في عصره. وكان كبير أهل الشورى في

تونس وعمدة بين أقرانه، و علماء عصره يحلونه.

أخذ عن تلاميذ ابن عرفة وخاصة البرزلي^{١٣}

والرعي^{١٤}

وبذكر بعض تاليفه أنه عاصر القاضي محمد

ابن عمر القلساني. وقاضي الجماعة محمد بن

قاسم الرضاغ^{١٥}.

عمر طويلا واحليف المترحمون له في تاريخ

وفاته. فمنهم من قال توفي بعد (٨٨٩ هـ). ومنهم

من قال توفي في أواسط المائة العاشرة. ومنهم

من حدد فترتين لوفاته. فقال توفي في (٩٥٠ أو

١٠٠٩ هـ).

واختلف في موضع دفنه ما بين تونس والقيروان

وفيل توفي في تونس ونقله أساؤه إلى القيروان. ودفن

في مقبرة الجناح الأخضر. وقبره الآن معروف.

- مواهب العرفان في بيان مقتضى حال حكام

زمان.

- رفع الالتباس في حكم بيع ما خرب من

الأحباس.

تونس- دار الكتب الوطنية رقم ٩٦٠٥/٢

(١٠٠١١/٢).

القبروان، مكتبة ابن عثوم رقم ١٨٨٤.

الاسعاف بالانصاف في الرد على أهل

الاعتساف.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٢١٤٢/٦

(أحمدية ٦٧٠٦/٦).

- تحصيل المقاصد في تحصيل العتائد.

حاشية على جمع الجوامع للسيكي.

- حاشية على المدونة، مطول في أسفار عديدة.

- مختصر في الفقه، ضاهى به مختصر ابن

عرفة، وهو مبسوط سهل واضح.

- حاشية على مختصر ابن عرفة في علم

الكلام

بحث في صحة تعليق القاصي حكمه على

وجود أمر في المستقبل.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٨٠٠٤/٢

(عبدلية ١٠١٧٧/٢)، ١٢١٤٢/٢ (أحمدية

٦٧٠٥/٢).

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٦٧٨٤.

مرشد الحكام.

- ذكر صاحب إيصاح المكنون (٤٥٥/٦) كتابا

سماه «مد الباع في إعراب الأذراع»، بينما يقول

مراجع كتاب العمر (٨٠٢/٢) انه وقف على هذا

الكتاب محطوطا منسوباً ليحي الشاوي الجزائري

(ت ١٠٩٦ هـ)

إرشاد الراغب في العلم بالتحقيق في مساواة

الشرط الطوع في التملك بالتعليق

تونس دار الكتب الوطنية رقم: ٦٥٣، ثم نسخها

سنة ٩٦٦ هـ، وهي بخط حفيده أبي القاسم بن

عظوم، ورقم: ٣٥٦٥/٢، ٣٥٦٨/٢، ٤١٠٦.

١٦١٧٢/٢ (٢٢٠١/٢ أحمدية)، ١٦٧٥٨.

تونس المكتبة العاشورية رقم (ف، أ) ٣٨٨.

- تدكير العاقل وتعليم الحاهل، المعروف

بالدكائة، رده على قاضي القيروان محمد بن عبد

الله العلواني المغيلي، حيث أيد أخاه لأمه وقصى

بهدم دكائه في أحد شوارع القيروان، ومن أجل

ذلك الف ابن عثوم الجد هذا الكتاب في إبطال

هذا الحكم، وهذه العادنة وقعت سنة ٨٦٥

هـ/١٤٥٩ م.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٧٥٩، ٤٧٥٩.

٧٧١٩ (عبدلية ١٩٥٧)، ٩٩٢١ (عبدلية ١٠١٥٥)

١٥٠٤٤٠ (٢١٤٤ أحمدية)، ١٦٥٨٢ (٢٦٣٧

خلدونية) ٥١٠٤٤.

المباني اليقينية في حكم المسألة العبودية.

تعقب رقم تسجيل على بيع دار.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم

١٦١٧٢/١، ٣٥٦٥/١ (٢٢٠١/١ أحمدية)، ١٦٥٨٤.

(٦٧٩٧ خلدونية)

- المطالب اليقينية في أحكام العداوة الدنيوية.

- المسند المذهب في ضبط قواعد المذهب

(المهند المذهب في ضبط قواعد المذهب)، اشتمل

على الأصول وأجزاء الفروع عليها في خمسة

أقسام.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم (ف، أ) ٣٠٦/٦.

دمشق، المكتبة الظاهرية رقم ٦٩٨.

تونس، دار الكتب الوطنية ١٥٠٨٩.

ودكر الشيخ الجودي حذادة أن تأليفه نزيد على أربعة وعشرين تألفا.

ج أحمد العيسى: (ت ٩٨٢ هـ) .

أبو عباس أحمد العيسى التونسي، أحد الفضلاء. أحد العلماء عن الشيخ أبي عبد الله ماعوش عالم تونس، وغيره، وأخذ عنه أبو يحيى الرصاع وغيره، توفي سنة ٩٧٢ هـ مسجوناً.

٤- التلاميذ الذين افادوا من علمه:

لم تذكر المراجع التي ترجمت له أسماء التلاميذ، عدا كتاب تكميل الصلحاء والاعيان عند ترجمته لابنه عبد الله. فقد ذكر أنه تخرج على والده، وفيما يلي ترجمته:

أبو عبد الله محمد - بفتح الميم الأولى - بن أبي الفضل قاسم عظم، شيخ من الأفاضل الخبيرين، وفي بركاته يرعب الزائر، فقيه حير وعلى وجهه إسراق وله خمسون لا يعرف طريقاً إلى الأسواق. قرأ على أبي عبد محمد دحمان، وتخرج على والده الشيخ قاسم استولى على قضاء القيروان ثم استعفى واحد وطيعة المتيا وكان إماماً وخطيباً بجامع الزيتونة بالقيروان، وكانت له أخلاق حسنة، ملازم في جلوسه للشيخ أبي عبد الله أبي زيد رضى حتى دهن بحوار ضريحه بالقبعة.

ولابن عظم الحفيد ابن آخر بلغ شأواً كبيراً من العلم، وليس مستبعداً أن يكون قد أخذ عن والده، ولذلك اعتبرناه من تلاميذه، وفيما يلي ترجمته.

الإمام الخطيب أبو عبد الله محمد - بضم الميم الأولى - من الشيخ قاسم عظم (ت ١٢٨٥ هـ).

أخو أبي عبد الله محمد - بفتح الميم الأولى المتقدم ذكره، كان رحمه الله تعالى فصيهاً خيراً صالحاً وإماماً خطيباً في جامع الزيتونة بالقيروان.

وكان يدرس فيه الفقه والوعظ، وكان الناس يعتقدون فيه الصلاح فيحضرون محالسه للتبرك به. وقد عاصره صاحب كتاب تكميل الصلحاء والاعيان وكان يعتقد فيه الصلاح ويروي قصة حصلت له معه فيقول: (ورأيت له كرامات وبها كنت أعتقد، وهو أبي زرت ضريح الإمام سيدي عبد الله بن أبي زيد بين المغرب والعشاء، ودخلت بلصق التابوت من الخوف، وجميع القبة ما بها أحد، فدخل هو وجاء وواجه الضريح من القبلة - والطاولة حائلة بيني وبينه - فإذا هو يتكلم مع غيره، وغيره يحاويه، ومكث هو وياهم مترجعاً برهة ثم إنه خرج من القبة لما أسوفى من الخطاب معه، ولم أقهم ما يتكلمان به فقامت وراءه وفتشت القبة كلها فلم يكن بها أحد، مع أنه لم يحرج أحد قبله، لأن باب القبة مواجه لي، فتحققت أنه يتحدث مع الشيخ في قبره أو مع القبور المجاورين له).

مات رحمه الله تعالى عام (١٢٨٥ هـ) .

ويجدر بنا أن نترجم لبقية أفراد هذه الأسرة، خاصة وأنها تضمنت جلة من العلماء الأفاضل - الناصر عبد الحليل (ت في حدود ١١٥٠ هـ).

أبو عبد الله محمد بن مرروق بن عبد الحليل، ابن أخ الشيخ أبي الفضل أبي القاسم (ابن عظم الحفيد)، شهد الناصر عظم القيرواني وهو من المقهاء المبرزين بطلا ودراية، كان مفتي القسروان.

أخذ عن الشيخ محمد الصمار وغيره، وله مؤلفات رآها صاحب «تكميل الصلحاء والاعيان».

- الحاج محمد بن محمد الناصر (المتقدم)، جاء عنه في كتاب «تكميل الصلحاء والاعيان».

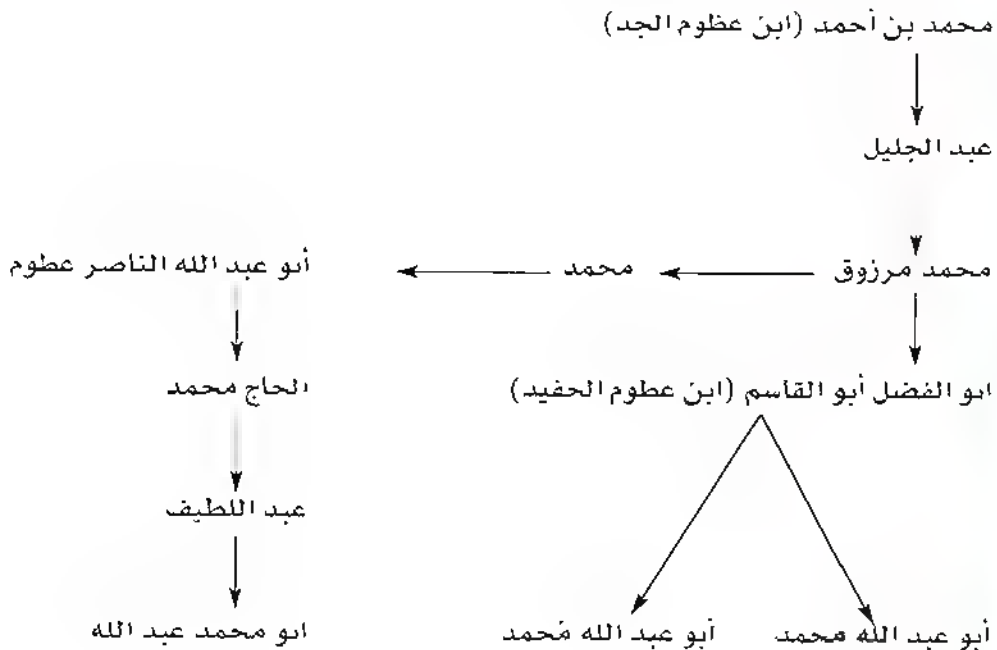
(كان رحمه الله فقيها عارفا نزيها موتقا تدل عليه كتابته، رحم الله جميعهم) اهـ^{١٠}.

- عبد الله بن عبد اللطيف: ابو محمد عبد الله بن عبد اللطيف بن الحاج محمد بن محمد الناصر. قال عنه صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»: (هذا الشيخ كان من اكابر العلماء الأعلام سامي المقام، له في الفنون من العلوم اليد الطولى. ويصدق الثائل أن يقول فيه أنه من الطبقة الأولى. استولى على الفتيا بالقيروان، وله فتاوى رأيناها في الرسوم محررة النقول، وهو والد

الخير الفقيه العدل المحروم أبي علي حسن رحمه الله. مات في أواخر القرن الثاني عشر) اهـ^{١١}.

واضاف الأستاذ محمد العنابي في «تعلق (تولى الفتيا صغيرا والقضاء مرزا، توفي شيئا وتسعين ومائة وألف، ابنه أبو عبد الله محمد تولى قضاء القيروان والفتيا بها من عام (١١٨٥) إلى عام ١١٩٩ هـ)، ونوفي ههنا في سؤال، والله اعلم) اهـ^{١٢}.

ولتسهيل معرفة افراد هذه الأسرة، نقوم برسم الشجرة التالية:



سنة (١٠٠٩ هـ).

كان جبد القربحة ينشر علومه بالصدق والإخلاص، وينصح في اقواله، فانتفع به خلق كثير في تونس، ثم عاد إلى بلده القيروان، حيث فرح الناس بعوده وانتشرت علومه وعم نفعه، ونوفي بها.

وتحكي عنه نوادر أيام فتياه، وكان لا يأخذ اجرا

٥- حياته ومهنته وتنقلاته^{١٣}:

ولد بالقيروان، وبها نشأ في أسرة معروفة بانسابها للعلم وولاية المناصب الدينية من قضاء وفتوى وإشهاد، ثم ارتحل إلى تونس وأخذ عن مشايحها، وأقام بها سنين عديدة، وبها تولى خطه العدالة، ثم قدم للفتيا في أواخر شعبان سنة (٩٨٢ هـ)، وبقي يمارس هذه المهنة إلى جمادى الآخرة

على فتواه إلا بتدبر ما يكفيه ليزمه مع أنه فقير ذو عيال.

وكان شجاعاً في الصريح بكلمة الحق ولا يخاف في ذلك لومه لأنهم ولا سطوة حاكم. ولا أدل على ذلك من هذه لفظة التي حدثت له مع الحاكم العثماني عثمان داي. وهي كما ذكرها صاحب الحل السندسية: (ووقف صهره - أي صهر الداي عثمان - الزهاسي على الشيخ قاسم عطوم وكان عدلاً فاضلاً ليكسب له رسماً في قضية هي على خلاف المشهور في المذهب. فامتنع الشيخ من الكتابة. فرفع الزهاسي القضية للداي وكان للداي غرض فيها فأرسل خلف الشيخ عطوم المذكور وقال له: مالك امتنعت من الامتنال؟ فزعظه وعظاً أخذ بمجامع قلبه إلى أن انقاد الداي إلى الطريق الصواب حتى قال له: ما رأيت أحداً أليق بطريق النيتا منك. وما حرج من عنده إلا مغنياً. رحم الله الواعظ والمتعظ).

ويظهر لنا من خلال هذه القصة أن ابن عطوم جمع إلى جانب شجاعته أنه كان واعظاً متمكناً حبيراً بالنفوس. إذ استطاع التأثير في الأمير ورده إلى الصواب. بل ويقدم له هذه الشهادة: (ما رأيت أحداً أليق بطريق النيتا منك).

وهذه القصة تدلنا على شيتين مهمتين توفرا في ابن عطوم الحفيد. لولاهما ما حصل منه هذا الموقف: رسوخته في العلم وقوة إيمانه.

٦- آراء العلماء فيه:

قال فيه حسين خوجة بن علي بن سليمان الحنفي صاحب كتاب «الذيل لكتاب بئناثر أهل الإيمان»^{١٢}: (الشيخ المولى العاقل المحقق فريد عصره وسبح وحده)

وقال عنه محمد بن صالح عيسى الكناشي

التبصراني صاحب «تكميل الصلحاء والاعيان» (هذا رجل العرب في العلوم الفقهية، المحقق الشيخ من كان على تحقيق الفروع يواصل. وله الباع الذي يسلم في وقته بالإجماع مع معاصريه بلا دفاع ولا نزاع). ثم قال بعد أسطر: (وكان رحمه الله تعالى كل فتواء الوقت عيال عليه وهو عمدتهم ومن بعد فكتته هي عدتهم) وقال أيضاً: (وكان جيد الفرجة مبتاً لعلومه بالنصيحة).

ومن القصة التالية التي وقعت لصاحب «تكميل الصلحاء» يتضح لنا ما بلغت أسره العظيمة. من علم وصلاح يروي فيقول (لا شك أن رسمي لهم انتج لي ما أسر به. حيث إنني لما أتممت ترجمتهم في المسودة التي أخرجت منها هذه. وفي آخر حرف منها تمت لبلة الأربعاء العشرين من سنوالات عام تسعين ومائتين وألف. فرأيت في منامي تلك الليلة أحد حفدته^{١٣} فتقابلني بالبشر والترحاب ودعا لي بخير. وكأنه أعطاني شيئاً. فلما انتهت سررت بهذه الرؤيا. وقلت: ما هذا إلا قبول من المصايخ رسمي في مآثرهم فأرسلوا إلي من عاصرني مقاماً من أحفادهم يعرفه. وقابلني بما ذكر سيابة عليهم. على أنني لم أزه مدة عمري متاماً. رحمه الله تعالى ونفعنا ببركاتهم).

وقال عنه محمد بن محمد مظلوف صاحب «سحرة النور الزكية»^{١٤}: (الفقيه المطلع المحقق للفتيا والنوازل العذوة العمدة العاقل العالم العامل).

وقال عنه محمد محفوظ في «تراجم المؤلفين التونسيين» (الفقيه المحقق).

أما عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين» فاعتق بوصفه. (فقيه مالكي).

٣١٥. ٣١٤

٢- الأدلة المحكمة المحازة في افتقار التمرعات إلى القبول مع الحبازة.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم
٨٠١٨٨/٥. ٢٧٨٩/٥. ٤٨٩٠. ٤١١٨. ٤٠٠٥/٤ (٨٠١٨٨/٥)
عبدلية (٩٦٩٢ ٦٧٤٥ عبدلية). ١٢٦٢٠ (٥٩٧٣
أحمدية). ٣١٤٢/٥ (٦٧٠٨/٥ أحمدية).

٣ الإعلام بما أغفله الأعوام.

تكلم المؤلف فيه على الجزية وبعض احكام أهل
الذمة. ويذكر أحيانا باسم (حكم أهل الذمة في
الإسلام) الرباط. الخزانة العامة رقم ٢٢٤/١ د.
٥ برنامج السوار.

الجزائر. المكتبة الوطنية رقم ١٢٧٧.

الجزائر. راوية سيدي خليفة - ولاية ميلة

الجزائر. الراوية الرحمانية. طولقة - ولاية
بسكرة

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ١٢٣٥ (أوراق
منه). ١٢٨٩. ٣١٨٩ ج ١. ٢٢٢٤ (ثلاثة أجزاء).
٢٣٤٨ ج ٢. ٤٨٢. (جزءان). ٤٨٤٠ (جزءان).
٦٨٧٨ (١٩٥٨ عبدلية). ٨١٠٠ ج ١ (١٠٥٣٠
عبدلية). ٨١٠١ ج ٢ (١٠٥٣١ عبدلية). ٨٢٠٧ ج ١
(١٠٥٣١ عبدلية). ٨٢٠٨ ج ١ (١٠٥٦٧ عبدلية).
٨٦٠٩ ج ٢.

(١٠٥٦٩ عبدلية). ١٢٢١٠ (٣٠٣٣ أحمدية).
١٤٨٧٩ (٢٠٣٤ أحمدية). ١٣٥١٦ (٣٠٣٥
أحمدية). ١٢٢٤٤ (٣٠٣٦ أحمدية). ١٢٣٥١ ج ١
(٣٠٣٨ أحمدية). ١٢٣٥١ ج ٢ (٣٠٣٨ أحمدية).
١٠٢٥١ ج ٢ (٥٩٧٣ أحمدية).

تونس مكتبة ح عبد الوهاب رقم ١٨١٩٨.
١٨٣٦١ ج ١.

برك لك ابن عطوم الحميد تراتا يشمل عشرة
مؤلفات، لا يزال أغلبها مخطوطا ولحسن الحظ
فهو لا تزال محفوظة في مكبات العالم

١ الأجوبة وتنسب في المصادر إلى مؤلفها
الأجوبة العظومية. أو أجوبة ابن عطوم. وهي عبارة
عن مسائل فقهية أنيرت بواسطة سؤال وجه من
طرف شخص لأحد علماء ذلك العصر. فاحاب
ابن عطوم الحنبل على هذه الاسئلة. حيث إنه يشترط
السؤال أولا ثم جواب العالم ثانيا. ويختم المسألة
ببيان رأيه في القضية قائلا. (وعطفت عليه بما
نصه). وبعض الأحيان يكون السؤال موحها
للمؤلف نفسه صمته مفتيا. فقد سئل من طرف
باشوات وقادة ومن جهات كثيرة داخل البلاد
التوسية

وهي أجوبة محررة مع اطناب. ذكر صاحب
تكميل الصلحا. والأعيان أنه في اثنى عشر جزءا.
وقال صاحب شجرة النور الزكية أنه في ثلاثين
جزءا.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ١٤. ٤٤. ٤٩.
٤٨٢. ٧١٨. ٤٨٤٦. ٤٨٥٤ (ج ١. ٢. ٣. ٤) ٦٠٩٠
(١٩٥٩ عبدلية). ٦١٦٩ (١٠٢٢١ عبدلية).
٣٦٣٥ (١٠٢٧٦ عبدلية). ٨٠١٤ (٣٨٧.
١٠ عبدلية). ٢/٩٢٩١ (١٠. ١٠٨ عبدلية).
٩٤٦٠/٢ (١٠٢٣٧/٢ عبدلية). ٩٥٥٠ (١٠. ٢٩٨
عبدلية) ١٢. ٩٢٥ (٢١٨٧ أحمدية). ٨٠٠.
١٤ (٢١٨٢ أحمدية). ٨٠١. ١٤ (٢١٨٤ أحمدية)
١٤. ٨٠٢ (٢١٨٥ أحمدية).

تونس. مكتبة ح عبد الوهاب رقم ١٨. ٣٠٥.
١٨. ٥٣٢. ١٨. ٤٣٦. ١٨. ٤٣٥. ٤٣٥. ٤١٨.
١٨. ٥٣٦. ١٨. ٥٣٤. ١٨. ٥٣٢.

تونس المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٢١٦ ج ١.
(ف.أ) ٢٠١ ج ٢.

لندن. مكتبة المتحف البريطاني رقم ٩٥٥٦.
a d d

٥. برنامج مختصر خليل

ويسمى أيضا (تراجم مختصر خليل). وهو عبارة عن تبويب لمسائل مختصر خليل بن اسحاق في الفقه نُشر بتحقيق الأستاذ محمد الشاذلي النيفر في السيرة العلمية للكلية الزيتونية ١ - ٩٧ - ١٦٨ عن نسختين لم يذكر مضاف وجودهما.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ١٥٠٩٦/١
(١/٢٢٢٢ أحمدية). ١٦٤١٠/١ (١/٢٢٢٠ أحمدية).

تونس. مكتبة ح ح عبد الوهاب رقم ١٨٠٩١.

٦- برنامج وناق المشتالي.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ٦٥٣١/٢
(١/٦٧٥١ عبدلية).

تونس. المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٣٨٨.

تونس. مكتبة محمد الشاذلي النيفر.

٧- شرح على منظومة في الفرق بين البعت والبيان والبدل.

القيروان. مكتبة ابن عثوم.

٨- عقيدة

القيروان. مكتبة ابن عثوم.

٩- مناهل الزورود وسحت التصاء بموجع الجحود. ويسمى أيضا: رفع الغيب بالأسفار في عدم قبول المخرج بعد الإنكار.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ٨٠٠٤/٢
(٢/١٥٣/١٣ ٦٧٠٥ أحمدية).

١٠- نغوب الشهود عليه التي يعتمدها الشاهد في سهادته.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ٢٣٥٤، ٢٦١٤٥.
٢/٢٩٤٤، ٢/٢٥٣، ٣/٢٥٣، ٣/٧٢٨، ١/٤٨٥٦.

(١/٦٣٩٨ عبدلية). ٨٦٧٣ (١/٥٦٨ عبدلية).
٢/٢٧٥ (١/٧٧٥ عبدلية) ٨/٩٣٥٠ (١/٢٣٣٢/٧).

(١/٩٥٠٢ عبدلية). ١٠٠٥٥ (١/١٣١٥٢/١).
(١/٦٧٠٥ أحمدية) ١٣٢٢٧/٤ (١/٦٧١٣/٤).

(١/١٥٠٨٩ أحمدية) ١/٢٢١٨ (١/٢٢١٨ أحمدية).

تونس. المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٦٩٠.

تونس. مكتبة الشاذلي النيفر.

٨- مركزه العلمي:

احتل ابن عثوم الحفيد مركزا علميا مرموقا. يأتي بين كبار علماء عصره أمثال الشيخ محمد بن سلامة "رسالة السالكين" والقشاش "وفاسم الرصاع"، وتظهر مكانة من خلال ما يلي.

١ نشو. ابن عثوم الحفيد في بيت علم. يؤكد لنا أنه نهل من علوم أهل بيته. وترجمته تبين لنا أنه أخذ العلم في صباه عن بعض أفراد أسرته ممن اشتهر منهم بالعلم وذلك قبل أن ينتقل إلى تونس ليأخذ عن مشايخها.

٢ مربيته على الاستقامة. لقد تلقى أول تربيته في أسرة معروفة بالعلم والصلاح. وخاصة حده عبد الحليل بن عثوم العالم الصالح الذي عرف بشدة حبه للرسول ﷺ. وصاحب كتاب (تنبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه افضل الصلاة والسلام). هذا الكتاب الذي داع صيته وعم نفعه وكان يدرسه الوعاظ في ذلك الزمان. فلا شك ان من نسا على قواعد نبوية سليمة يؤتي أكله يادق ربه. ولذلك فلا غرابة إذا علمنا أن له نوادر كانت تحكي عنه في شبابه. ولا غرابة أيضا إذا كان يمتنع من أخذ الأجر على الفتوى رغم فقره وكثرة عياله

٢- سعة علم الشيوخ الذين أخذ عليهم: فتنطرة سريعة على تراجم شيوخه السابقة ومؤلفاتهم التي حلموها تعطينا صورة واضحة عن ابن عظم الحفيد الذي دون شك أنه استفاد من هذه العلوم. مؤلفاته: إذا تأملنا قائمة مؤلفاته ندرك سعة علمه وغزارته وإحاطته، إذ إنه ألف في الفقه والعقيدة والنحو. وليس من اليسير أن يجمع رجل بين هذه العلوم ويملك زمامها ويؤلف فيها.

٥- إجلال العلماء له، وذلك شاهد آخر على علو شأنه ورسوخ قدمه في الميدان العلمي، فمنهم من يصفه بالعلم والفصل، ومنهم من يصفه بالتحقق وسعة الباع، ومنهم من يعتد فيه الصلاح ويروي عنه الكرامات، إلخ.

٩- عصره:

نتناول فيه الحياة السياسية في عصر المؤلف، والحياة الثقافية والفكرية، والحياة الاجتماعية، والحياة الاقتصادية.

الحياة السياسية في عصر المؤلف:

عاصر المؤلف الفترة الأخيرة من عهد الحفصيين، وفيما يلي أهم ما اتسمت به هذه الفترة:

مرت البلاد التونسية في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري بفترة اضطراب شديد بسبب سوء تصرف الحكام الآخرين من بني حفص، الذين استنجدوا بالنصارى الإسبان ومكنوهم من رقاب العباد والبلاد.

عاشت البلاد التونسية فترة عصيبة في عصر المؤلف، وهي فترة سقوط الحفصيين وتدخل العثمانيين، وتمت مسرحية تعيين الحاكم الحفصي الأخير (محمد بن الحسن) سلطاناً فوق متر الأسطول الإسباني. وكان ذلك سنة (٩٨٠ هـ

١٥٧٢م). ومكن للنصارى حتى شاركوه في تصرفات البلاد، وصار العدو مع الحفصي كالمتكّن بمديته على الرقبة، وأباح (محمد بن الحسن) البلاد للنصارى ثلاثة أيام، ونال المسلمون من النصارى في عهده ما يكل اللسان عن حصره

وتدخل الاتراك الذين كانوا بانحزاط لإنقاذ تونس، ولكن حاميتهم القليلة والتي لم تجد إغاثة من الأهالي لم تستطع الصمود أمام الحيت الإسباني الكثير، وأصاب السكان هلع شديد لأنهم كانوا ما يزالون يذكرون ما أصابهم في حادثة (الاربعاء) التي حصلت في عهد (الحسن الحفصي) سنة (٩٤١ هـ) حيث أُسر من سكان مدينة تونس التلت وقتل منهم التلت وبقي التلت، وبألهم من الهون والخوف والجوع ما لم يعهده وفر أغلبهم من المدينة فدخلها الإسبان وهي شبه حالية

وفي تلك الأيام أمين جامع الزيتونة وربط النصارى به خيولهم ونهبت خزائن الكتب وتبددت في السوارع. ونبش النصارى قبر الولي الصالح (محرز بن خلف)، وغير ذلك مما أصاب البلاد إبان الاحتلال الإسباني، وهو احتلال مصحوب بعزم الإبادة مدفوع بتعصب ديني لو طال به الأمد لكانت نتائج القضاء المبرم على الإسلام والمسلمين.

فر ما بقي من الحامية التركية إلى مدينة القيروان التي كانت محكومة بالفائد التركي (حيدر باشا)، وأمام الهول الشديد الذي استولى على الناس فكر هذا الحاكم في الفرار قبل وصول الإسبان إليه لولا الإلحاح القوي من الشيخ الصالح (أحمد الرنان) ببقائه.

وَمَا اسْتَبَايَا لَاحَ بَصَرَ اللَّهِ. إِذْ وَصَلَ أَخْبَارُ
ذَلِكَ الْخَطْبِ إِلَى السُّلْطَانِ الْعُثْمَانِيِّ (سَلَمَ
الثَّانِي) فَتَحَرَّكَ فِي نَفْسِهِ الْحُبَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ
فَجَمَعَ وَزَرَءَهُ وَأَمْرَاءَهُ وَقَالَ لَهُمْ مَنْ يَضِدُّ مِنْكُمْ
عَلَى نَصْرَةِ الْإِسْلَامِ وَبِذَلَالِ عِبْدَةِ الْأَصْنَامِ.
وَيَسْتَقْدُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَبِي أُولِي الضَّلَالَةِ فَبَادَرُ
إِلَيْهِ (الْبَاشَا سَنَانُ) فَقَالَ: مَا نَهَا، أَفَرَّجَ كَرْبَتَهَا.

أَطْلَقَ الْأَسْطُولُ الْعُثْمَانِي فِي غُرَّةِ رَجَبِ الْأَوَّلِ
سَنَةِ (٩٨١ هـ - ١٥٧٣ م) بِتَبَادُةٍ (سَنَانُ بَاشَا).
وَفِي زَوْجِهِ وَصُولُهُ ابْتَدَأَتْ الْمَحَانِيَّةَ بِحَصَارِ قَلْعَةِ (حَلَقِ
الْوَادِي) الَّتِي ظَلَّ الْإِسْبَانُ طِيلَهُ ٤٢ سَنَةً يَتَسَدَّدُونَ
مِنْ اسْتِحْكَامَاتِهَا الدَّفَاعَةَ. وَحَضَرُوا حَوْلَ هَذِهِ
الْقَلْعَةِ خُنْدَقًا عَمِيقًا بِحَوْلِي سِتِّينَ ذِرَاعًا وَعَرَضَهُ
بَسِيرُونَ عَلَيْهِ سَبْعَةَ مِنَ الْخَيْالَةِ مِنْ غَيْرِ دُحَامٍ
وَقَعَرَهُ مَوْصُولٌ بِالْبَحْرِ. فَحَاصَرَهَا الْإِتْرَاقُ مَدَّةَ
طَوِيلَةٍ دُونَ نَتِيجَةٍ. ثُمَّ عَزَمُوا عَلَى رَدِّمِ الْخُنْدَقِ مَهْمَا
كَانَ التَّمَنُّ - حَتَّى يَتِمَّكَرَ مِنْ عُبُورِهِ - وَتَمَّ لَهُمْ ذَلِكَ
وَأَقْتَحَمُوا الْقَلْعَةَ. وَنَصَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى عَدُوِّهِمْ فِي
الْسادِسِ مِنْ جُمَادِي الْآخِرَةِ سَنَةِ (٩٨١ هـ - أَكْثُورِ
١٥٧٣ م) بَعْدَ حَصَارٍ دَامَ ثَلَاثَةَ وَأَرْبَعِينَ يَوْمًا

وَبَعْدَ الْاِسْتِيلَاءِ عَلَى قَلْعَةِ حَلَقِ الْوَادِي اتَّحَهُ
سَنَانُ بِأَسَا بِقُوَّةِ إِلَى حَصْنِ (النَّاسْتِيُونِ) وَمَكَّهُ
اللَّهُ مِنْ رِقَابِ النَّصَارَى وَأَخْلَافِهِمْ. وَأَخَذَ مُحَمَّدُ
بْنُ الْحُسَيْنِ الْحَفْصِيُّ إِلَى اسْطِنبُولَ. وَظَلَّ مَعْتَقَلًا
هُنَاكَ إِلَى وَفَاتِهِ. وَبِذَلِكَ سَقَطَتِ الدَّوْلَةُ الْحَفْصِيَّةُ
الَّتِي دَامَتْ (مِنْ ٦٠٣ هـ إِلَى ٩٨١ هـ). وَدَخَلَتْ
الْبِلَادُ الْقَوْسِيَّةَ مَرَحَلَةً جَدِيدَةً مِنْ نَارِيحِهَا وَهِيَ
مَرَحَلَةُ التَّنَعُّعِ لِلسُّلْطَانَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ

وَقَدْ تَوَفَّى ابْنُ عَطُومِ الْحَفِيدُ فِي عَهْدِ الْحَاكِمِ
الْعُثْمَانِيِّ (عُثْمَانُ دَايٍ). وَكَانَ إِلَى ذَلِكَ الزَّمَنِ قَدْ
تَوَالَى عَلَى الْحُكْمِ مِنَ الْإِيرَاقِ: سَنَانُ بَاشَا. ثُمَّ

تَدَايَ إِسْرَاحِيمُ رُودُسْلِي ثُمَّ الدَّايُّ مُوسَى. ثُمَّ
عُثْمَانُ دَايٍ

أَمَّا الْجَرَائِرُ فَكَانَتْ فِي أَوَّلِ الْقُرُونِ الْعَاسِرِ
الْهَجْرِيِّ مَرْتَعًا لِلْحُرُوبِ الْأَهْلِيَّةِ الْمَمْرُوقَةِ وَغَرَضًا
لِلْأَجَانِبِ الْمُنَوِّثِينَ. تُعَابِي الْأُمَرَاءُ مِنَ الْمُلُوكِ
الْمُتَنَافِضِينَ وَالرُّؤَسَاءِ الْحَاثِرِينَ الْمُسْتَرْعِينَ
وَالنَّصَارَى الْمُعْبَرِينَ. لِوَلَا أَنْ اللَّهَ تَعَالَى مِنْ عَلَى أَهْلِ
الْجَزَائِرِ بِمَنْ يَدَافِعُ عَنْهُمْ وَيُرْدِي الْكِمَارَ عَلَى
أَعْقَابِهِمْ. فَالْهَمُّهُمْ الْاِسْتِحْدَادُ بِالْعُثْمَانِيِّينَ (٩٢٠
هـ - ١٥١٤ م) الَّذِينَ دَفَعُوا عَنْ الْحَرَارِ الطُّغْيَانِ
النَّصْرَانِيِّ. وَاسْتَمَرَّ الْحُكْمُ الْعُثْمَانِيُّ بِالْجَرَائِرِ إِلَى
الْاِحْتِلَالِ الْفَرَنْسِيِّ (١٨٣٢ م)

أَمَّا الْمَغْرِبُ فَلَمْ تَكُنْ أَحْسَنَ حَالًا فِي هَذِهِ الْفَتْرَةِ
مِنْ جَارَتِهَا. إِذْ كَانَتْ الْاِزْمَةُ السِّيَاسِيَّةَ حَادَّةً
وَنُتْمَلَتْ فِي فِتْرَةِ الْاِسْتِقَالِ مِنَ الْحُكْمِ الْمَرْيَنِيِّ إِلَى
حُكْمِ السَّعْدِيِّينَ وَمَا تَصَمَّمَتْهُ مِنْ فِتَنِ دَاخِلِيَّةٍ وَتَنَارُعٍ
مِنْ أَهْلِ السُّلْطَانَةِ. وَتَرَنَّجَ السَّعْدِيُّونَ أَمَامَ تَحْقِيقِ
ثَلَاثَةِ أَهْدَافٍ فِي وَفْتٍ وَاحِدَةٍ: تَحْقِيقِ الْاِسْتِقْرَارِ
وَالْاِسْتِيلَاءِ عَلَى (نُفُوسَانِ). وَرَدِّ هُجُومَاتِ
النَّصَارَى الْبَرْتِغَالِ عَلَى الْمَغْرِبِ الْأَقْصَى

وَأَمَّا نِيبِي فَقَدْ نَالَهَا نَصِيبُهَا مِنَ الصَّغْطِ
وَالْهَوَانِ. فَقَدْ اِحْتَلَّ فَرَسَانُ مَالِطَةِ (فَرَسَانِ
الْقَدِيسِ يُوْحَنَّا الْأَوْرُسْلِيمِي) مَنَاطِقَهُ (بَرْفَهُ) كَمَا
اِحْتَلَّ الْإِسْبَانُ (طَرَابُلُسَ) عَامَ (٩١٦ هـ). وَبَقُوا
فِيهَا حَتَّى تَمَكَّنَ (طَرُغُولُ) لِقَائِدَ الْبَحْرِيِّ
الْعُثْمَانِيِّ مِنْ دَحْوِلِهَا عَامَ (٩٥٨ هـ).

وَأَمَّا الْأَنْدَلُسُ فَقَدْ سَقَطَتْ (غُرْنَاطَةُ) آخِرُ
مَعْقَلٍ لِلْمُسْلِمِينَ بِالْأَنْدَلُسِ بِيَدِ النَّصَارَى عَامَ (٨٩٧
هـ - ١٤٩١ م). وَقَامَتْ مَحَاكِمُ التَّفْتِيشِ تَبِيدُ
الْمُسْلِمِينَ. فَاسْتَقْبَلَ الْحَاكِمُ الْعُثْمَانِيُّ عُثْمَانُ دَايٍ

تؤنس المطرودين من الأندلس سنة (١٠١٣ هـ - ١٦٠٧ م).

هذا في الغرب وأما في الشرق فنجد السلطة العثمانية في نصاعدا ونحمة في نالق، فالسلطان محمد الفاتح تمكن من فتح القسطنطينية سنة (٨٥٧ هـ ١٤٥٣ م). ثم نشر السيادة العثمانية على الشام سنة (٩٢٢ هـ ١٥١٦ م). ومصر عام (٩٢٣ هـ ١٥١٧ م) ثم الحجاز.

الحياة الثقافية^{١٦٠}: لقد أفضى الحفصيون على المراكز العلمية التي كانت في عهود ازدهار الدولة؛ آخره بالطلاب والسيوخ. وظل من بينها جامع الريتونة بتونس نهاية مطاف رواد المعرفة. وبجانبه مدارس العلم التي تخرج منها أكابر العلماء، كالمدرسة (السماعية)، ولكن ضعف الحفصيين واستيلاء الإسبان على البلاد كان لهما الأثر البعيد في ضعف هذه المراكز، وقد بذل العثمانيون جهدا مستكورا في بعث ما اندرس من المعالم الثقافية، إذ قاموا ببناء المدارس المتعددة التي كانت تؤدي دورا ذا أهمية بالغة في نشر الثقافة على اختلاف صروبها، وعملوا على نشر المقة الحنفي الذي كان مذهبها للحاكمين، وبنوا المساجد في مختلف المدن. وكانت البلاد التونسية ملقمة لتأثيرات ثقافية متعددة فزيادة على رحلة العثمانيين الأتراك الذين بواحدوا على البلاد خلال الحماية، فقد كانت رحلة التونسيين كثيرة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ولطلب العلم.

العلاقة الثقافية بين أجزاء المغرب الإسلامي: "لم تنقطع الصلات بين أجزاء المغرب الإسلامي طوال العصر الإسلامي، وحتى بعد تأسيس الدولتين الزيانية والحفصية، وظل السكان والمتقون منهم خاصة - ينتقلون بين دولة وأخرى دون قيود. ورغم تشابه أوجه الثقافة في

بلاد المغرب. فإن هناك نوعا من الامتياز في علوم المنطق والكلام والبلاغة. حيث ازدهر علم الكلام في تلمسان مع الإمام محمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥ هـ - ١٤٩٠ م) الذي مرجح بين العقائد السنية والبراهين العقلية المنطقية في كتبه. وظلت عقائد السنوسي وما كتب عليها محطة عمالية الدراساتين بالمغرب إلى العصر الحاضر. وكان في هذه الفترة خطباء بلغاء نشرُوا أساليب البلاغة وتكون عليهم طلبة صاروا فيما بعد أئمة هذا الفن. **المواد الدراسية**: تعددت المواد الدراسية وتنوعت. ولو أنها ظلت في نطاق العلوم المتعارفة في العصور السابقة، ويمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف

أولا: علوم الشريعة وتتضمن التفسير، والقراءات، والحديث، وأصول الدين، وأصول المقة والفقه، والفرائض، والتوقيف (علم الوقت)، والتصوف، واللغة، والنحو، والبلاغة، والتاريخ

ثانيا: علوم أدبية: وتشمل العروض، والشعر، والإنشاء، والخط.

ثالثا: علوم بحتة: رياضيات، وهندسة.

رابعا: علوم تجريبية: طب، وصيدلة

خامسا: علوم عملية: منطق، ومناطرة.

الطرق التعليمية: لم تختلف طرق التعليم في هذا العصر اختلافا جوهريا عنها في العصور السابقة، ويمكن حصرها في أربع طرق: حل المتن، وحل المسائل، والمحاضرة، والمناقشة. لكن هذا العصر تأثر بظاهرة خطيرة هي الاختصار والنظم التي جئمت على عقول الدارسين في عصر الانحطاط. حيث أوغل العلماء في الاختصار حتى كادوا يجعلونه رمزا يحتاج حلها إلى شروح

وحواش، وذهب الطلبة يتسابقون في حمل هذه المختصرات، وجمدت عقولهم عندها حتى أغلق باب الاجتهاد

الإجازة : توسع المتأخرون من علماء المسلمين في الإجازة وتساهل البعض فيها فصد التبرك ونشر السند، وهي نوعان: إجازات خاصة تتعلق بعلم أو جملة علوم معينة، وإجازات عامة تشمل جميع معارف المحيز.

وظائف العلماء في هذا العصر^{١٣} : أهم الوظائف التي تقلدها العلماء في هذا العصر هي القصص، والفتيا، والشهادة، والإمامة، والخطابة، والكراسي العلمية، ونسخ الكتب إلى جانب ذلك كان هناك بعض العلماء ينزلون إلى الأسواق والحقول ليشتعلوا بما يستغل به عوام الناس.

الذاليف في هذا العصر^{١٤} : كثرت التأليف في هذا العصر، وغدت قراءة الكتب واقتناؤها 'مر' شائعا، وتقدم فن النسخ فأصبح له مشيخة خاصة وأساتذة يلقنون قواعد الخط، وأصبحت دكاكين الناسخين تفتح في الأسواق العامة بالمدن والقرى. واهل التأليف في هذا العصر هي التي جاءت بالجديد ولم يسبق إليها، أما أكثرها فهي عبارة عن شروح ومختصرات، مع ظهور غرض جديد هو (نظم المتنور).

فقهاء هذا العصر^{١٥} : شهد هذا العصر في المغرب الإسلامي تألقا في الفقه المالكي، وظهرت عائلات مشهورة من العلماء، فعلى سبيل الذكر ظهرت ببجاية عائلة المنجلاتي والمسدالي، وفي مدينة تونس عائلة القلثاني وبني الرصاع، وفي القيروان عائلة بني عظم.

الحياة الاجتماعية^{١٦} : لم يكن المجتمع بافريقيته والمغرب محتمعا منعزلا عن غيره من

المجتمعات. إذ كانت له مع الشرق علاقات سببتها العقيدة الإسلامية المشتركة، ومتمنتها حركة المتوحات والرحلات العلمية المتبادلة، وفوتها التجارة التي لم تكن حركتها تعرف الانقطاع. وكانت للمجتمع المغربي علاقات أخوية متينة مع الأندلسي، دعمتها القوافل التجارية والرحلة في طلب العلم وسره، وحافظت على استمراريتها وحدة العقيدة والجنس والمدرسة النقيية إذ كان الجميع مالكية وكان الغالب عليهم عقيدة أهل السنة

حصلت هجرة أولى للأندلسيين إلى تونس في القرن السابع الهجري عند سقوط قرطبة واستبيلية ثم هجرة ثانية في القرن التاسع الهجري عند سقوط عرابطة. ثم تالتة في القرن الحادي عشر الهجري بعد قرار الطرد الذي تعدته الحكومة الإسبانية في عهد (شريكان)، ومع الحماية العثمانية لتونس وفد مع الحيوش رجال العلم والثقافة.

تم التفاعل بين العناصر الثلاثة المتساكنة بسرعة ويسر، فالعوامل التي تجمع بين الأندلسيين والتونسيين كثيرة أهمها أن العديد من التونسيين هم في الأصل أندلسيون وردوا البلاد في القرنين السابع والتاسع الهجريين، بالإضافة إلى ما في طبيعة هذين العنصرين في قابلية للتأثر السريع والعطف المتبادل، ثم وحدة المذهب المالكي ووسيلة الجنس واللغة.

أما ما يجمع بين الأتراك والأندلسيين والتونسيين فأول سء هو وحدة العقيدة، وثانيهما هو شعور الأتراك بواجب حماية الأندلسيين المتشردين والتونسيين المهديين من طرف البصاري.

وهناك أيضا من المعاربة والطرابلسيين

الخصبة التي وفرت لهذا التطور ثروة حيوانية مهمة. وقد عرفت سهول تونس العربية بالحصر الدائمة منذ أقدم العصور، وفي الجنوب توجد الواحات ذات الإنتاج العزير للتمور وغيرها من البقول والخضروات، أما شرقاً فغابات الزيتون التي عرفت منذ القديم بكثرة إنتاجها وجودته. حتى قيل إن سفن المسلمين والنصارى كانت تزدهم في مياه صفاقص لاشترى الزيتون.

وقد ارتبطت بالإنتاج الزراعي صناعة متطورة ومتقنة هي صناعة الرزابي والنياب الصوفية والقطبية والحريرية. ولا زالت إلى الآن. كما كانت ولا تزال مدن السواحل التونسية مصدراً مهماً في تجارة الأسماك، بالإضافة إلى هذا فقد كانت بالدولة المغربية حركة تجارية نشطة، وذلك لموقعها على طريق المواصلات مهما كانت وجهتها، فكانت أسواقها مكتظة بالسلع بصورة دائمة.

ولم يكن هذا الرخاء الاقتصادي مطرد، بل كان يضطرب في بعض الأحيان بسبب فساد الحكام أو بسبب الكوارث الطبيعية. ففي عام (٨٦٢ هـ) أصاب الناس علاء كبير حتى أخرج الحاكم ما في المخازن من طعام.

أدخل الأندلسيون الوافدون على تونس حياة اقتصادية جديدة وصناعات وصروباً من الزراعة والإنتاج الملاحى لم يعدها البلاد من قبل.

وغيرهم من هاجر إلى تونس واندمج مع أهلها. وقد امتزج كل هؤلاء امتزاجاً كاملاً مما يجعلنا لا نستطيع أن نعود به إلى أصولهم. ولا يتأني لنا ذلك إلا بالنسبة للقليل المأز.

وقعت بعض الأوبئة ببلاد تونس ذهب ضحيتها الكثير. ففي عام (٨٧٢ هـ) اشتد الوباء إلى أن بلغ ألف رقبة في كل يوم. وفي سنة (٨٩٩ هـ) وقع فيها وباء عظيم مات فيه خلق كثير. منهم الأمير الحفصي أبو يحيى زكرياء.

وكانت تظهر أحياناً في هذا المجتمع بعض مظاهر الفساد فيقمعها الأمراء أو بتور ضدها العلماء. فمن ذلك أن الأمير أبا عمرو عثمان الحفصي خرج على رأس جيش سنة (٨٦٩ هـ) إلى بلاد (ريغ) وهدم سور (بوغرت) لأجل فساد أهلها.

الحياة الاقتصادية: كان الاقتصاد بدول المغرب عموماً يقوم على مصدرين هامين هما الزراعة وما يبعثها من تصنيع للإنتاج الملاحى، وكذلك التجارة وما يترتب عنها من ترويج للبضائع الملاحية والصناعية.

أما فيما يخص المجال الملاحى فقد ساعد على ازدهاره المناخ المعتدل ووفرة المياه والأراضي الشاسعة الصالحة للإنتاج الملاحى والمراعى

المواضع

١- محمد محمود تراحم المؤلفين لترسيخ ٢٠١/٣ حسن حسنى عبد الوهاب. كتاب العمر في التصنيفات والمؤلفين التونسيين ٨١٥/٢ محمد السادلي الميسر مقدمة برنيم الشوردي. ترجم خليل عطوم والطريق التقريري للغة (إسلا عن محقق ترجم المؤلفين لتوسيع ٢٠١/٣) ص ٢٠٤

٢- إساعيل ناسا العبادي. إصباح النكحون ٢٠٥٥/٢.

٣- المرجع نفسه

٤- حسن حسنى عبد الوهاب. كتاب العمر في التصنيفات والمؤلفين لتوسيع ٨١٦ ٢

٥- محمد محمود. ترجم المؤلفين لتوسيع ٢٠١/٣ ص ٢٠٤

٦- المصدر نفسه ٧٩٩/٢

٧- ٢/٦-٥٠٧.

محفوظہ در احکم لمؤخر الترمیز ۶/۲ : ۷ :

٢٧- يوسف الله محمد بن محمد بن مرقه لورقمبي
الوسفي، (٧١٦-٨٠٣هـ)، شيع لإسلام في المغرب أحد
عن اريدي والسرف لسمسي ومن شهر لأمعد
الدرسي وان باحي رلوس ولورقمبي وان فرحون
واشم بايه مختصر في عقه و حدود القضية اقم
به منتف تون في فيري ١٩٤٦م خطر الركن
لإسلام ٢/٧: محمد محمود مدحه مؤمنين
للتوسيين ٣: ٣٦١، ٣٦٢- حسن حسبي شد اوجاب
كتب لعمو ٢٢٠٢، ٢١٨ مخطوط، شعرد انور
الركبة ٢٢٧، ١، الوريو اسراج، محلل السندسية
٢٤١ ٢٤٥، من خلدون التعريف بان خلدون من
١٥٥ ٢٢٢ ان فرحون، الدياح: ٢٢١/٢، ٢٣٢،
السخوي، القوا التلامع ٢٤٠/٩، ٢٤٢، حمد باب
السلكتي من لاحتاج ص ٢١٥، ٢١٦، سماعيل باشا
العددي هديه الفارحين ١٧١، ٢

٢٨ أبو الفضل أبو القاسم بن أحمد ابن إسماعيل بن أحمد
المتنل نيلوى القيرواني المعروف بالغزالي (٧٥٠/٨٥١ هـ)
تلقى شيخ الإسلام، بؤى الأمانة والجدية والتوى
جامع الريسة ومن أهم مؤلفه، جامع مسائل
الأحكام مما نزل من قصصا بالعتيق والحكام.

نصر حسن حسنى عبد الرحاب كتاب العمر في
النسب والمؤرخين التأسيس. ٧٨٥/٢ ٧٨٨. محمد
محمود تراحم الجلفس، مؤسس. ١٠٥٠/١ ١١٨
لوزير السرج، تحليل السنة سبه، ١٨٥٠/١
لوزركي، الأعلام، ١١٢٠/٥ محمد انكس، تكميل
العساح والأعلام، ص. ١١٢٠ بدر الدين الفرجي
بؤشج الدين، ص. ٢١١

٢٦- ابن يوسف يقول في "الناسم (لومبي) لتوسي
(ت ٨٣٣هـ): قاضي الجماعة شوس حد عن من
عرفه. وحدثه بن ناحي وغيره نظر ترجمته في كتاب
نيل الانتهاج بتحرير الناصح أحمد باب التسيكي من
٦٢١، ٦٢٢، محطوف، شعرد المور الركبة ١/ ٢٠٠

٢ ابو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عبد الله
الطائفي (أو الخراساني) التبرسي (٨١٩ - ٨٥٩)
قاضى لجماعة بها ، وفى قضاءه لخدمته مدة سبع عشر
سنة ، له فتاوى متوفرة بعضها فى مصر والملاويقية
انظر ترجمته فى استغنى الصوفى ، اللامع ٨ ٢٥١ ٢٥٨
محبوب شيخ الإسلام الركنية ٢٥٩/١ حبه بابا

۱. حسن حسینی نسف اربعہ کتاب الفہر فی مصنف
و المرئین التوسیع ۸۱۵/۲

١٠. خبر، ص ١٦٦، كفاية معجم المؤلفين ١٢٠/٨

١١ محرف شجرة البحر، لركبة ١/٢ ٢

۱۲. مثلاً: من مراجع کتب اعمیر ۸۱۶/۲

١٢ محمد الكندي تكميب الحساح والأعقاب ص ٢٥

۱: حسن حسینی خداداد، کتاب العمر فی الحسینیت
مکتبۃ المدینہ، ۲۰۱۵ء

١٥ محمد الشاذلي الصغير تراجيم خليل العظمى والضيق
التفريبية لاسمه (مفلا عن تراجيم الموقنين التوسين
(١٠١)٣

۱۶- محمد محفوظ، ترجمہ المؤمنین، تفسیر، ۱۳

١١- مخلوط سحرۃ سور لریکه ٢٥٢

۱۸ حسن حسنی عبد الرحمان کتاب تعمیر فی الحضرات
درمختص الدعوت ۲۶۶/۲

١٥ مروجع السابق ٢ ٨١٥

۶ سب سے بڑی رحمتہ

٢١ ترجمته في محمد محطوط. تراجم مؤلفين لتوسين
١٠٤/٢ محمد الكفاس. تكبير الصلحاء والأعيان ص
٢٢: ٢٢ حسن حسن عبد الوهاب كتاب النعم في
نصنات والمؤلفين للتوسين ٢: ٥٢٤. إسماعيل ساسا
"السفدي. انصاح للمكسور ١: ٣٢٤. تركي لاعلام
٢٢٥، ٣. حادي حنينة كتاب الضياع ص ١٢٦. عمر
صاكنة مع محمد المؤنس ٥، ٨٢. إسماعيل باشا
بعدادي. هديه للعالمين. ١/ ٥٠٠. روزكلمان "ذيل".
٦٩١/٢

٢٢، جبل شميم، سفينة ائهرى، صخر اسن العرب، مادة
(سم) ١٢، ٧٤.

۴۲- سید علی رضا آقازاده ۵۰۰

٢١: سورة كحل ٤٢/٣.

٢٥- محمد محسن، *يا أبا عبد الله القاسم*، ١/٢: ٤

٢٦- ترجمة في البركة، الأعلام، ٢٢٥/٥، مخلوف شجرة
لوز لركيه ٢٥٦/١، عيسى لكاني، تكميل الصلح.
ولا عيسى ص ٢٢ تعليقات محقق لكتاب محمد العباسي
ص ٢١٥، حسن حسني عبد الوهاب كتاب العمر في
الحسينات والمخلص القوسين ٧٦٦/٢ ٨ محمد

النسبكي، نيل - لانتهاج، ص: ٢٥٨، ٢٥٩، بدر الدين
اعرابي، توشيح الديباج، ص: ٢١٢.

٣١- أبو عبد الله محمد بن قاسم لاصاري للمبسر ثم
تؤسس، المعروف بـ «الرصاع» (ت: ٨٩٥ هـ)، بولي قضاء
لحماعه وإمامة وخطابه والفتيا بجامع لريثية بعد
محمد بن عمر النفلناسي ومن أهم مؤلفاته الهداية
لكافية الشافية بيان حقائق ابن حرفة النوفية (شرح
حدود ابن حرفة)، حضر ترجمته في حسن حسني عبد
لوفد، كتاب العمر ٢، ٨٠٤، ٨٠٩، محمد محفوظ،
سراحم المؤلفين لتؤسس ٢٥٨/٢، ٢٦٢، التر، كلي،
الأعلام ٤/٧، سماعل باشا الينادي، يوضح المبكر
٢٨٦/١، بدر الدين القرافي، توشيح لديباج ص ٢١٦،
٢١٧، «الوزير السراج، التحلل السندسية ١/٧٣،
معلوف، شجرة لنور لركية، ٢٥٩، ٢٦٠، لسخاوي،
لصوء لمع ٢٨٨، ٢٨٧/٨، عبد لحى الكناسي، فهرس
لمهارس: ١/٤٣٠، ٤٣١، أحمد باب لتسكتي، نيل
الانتهاج، ص: ٥٦٠، ٥٦١.

٣٢- انظر ترجمته في أحمد بابا لتسكتي نيل لانتهاج
بتصوير لديباج، ص: ٢٤١، معلوف شجرة لنور لركية
٨٢٢، ١

٣٣- كان له سار في دولة الحمصيين، وذهب إلى لمشرق وحج
ولنس مع منسبي الإسلام أبي السوء افندي، الوزير
السراج، التحلل السندسية: ٢/٤٠٤

٣٤- أبو يحيى بن قاسم، الرصاع التؤسسي من بيت علم وهصل
فضه ومفسر، وكان خطيب بجامع لريثية بعد استقالته
من المنسب، وكان والد وزير، أخذ عن لشيخ محمد
لاندنسي، وأخذ عنه تاج العارفين، البكري، توفي في ذي
الحجة سنة ١٠٢٢ هـ انظر معلوف شجرة لنور لركية
٢٩٣/١

٣٥- محمد لکناني، تكميل الصلحاء والأعيان، ص: ٢٣١،
١٣٢، وانظر تعليقات لمحقق الاستاد محمد لعناني

٣٦- ثم اقتب على ترجمته

٣٧- ليس واضحاً من هو أبو عبد الله ابن أبي زيد، ولم أحد
هذا الاسم في أعيان الطفة لدين أخذ عنهم محمد بن
أبي الفصل، لكن من خلال قوله رضي الله عنه، ومن
رباره صاحب «تكميل لصلحاء والأعيان» لصريحه حيث
قل رزت ضريح لشيخ الإمام سيدي عبد لله بن أبي
زيد، ولا يقال هذا المقام إلا إمام صالح، ولدلت بترج
لدي انه ابن أبي زيد التيرواني صاحب الرسالة، ويبتى

لاشكال ابداً في فونه «ملام» في حنوسه للشيخ «الح»
فان كان يقصد انه تنسب عليه وكان يحلس له زوسه، فهذا
مستحيل لان ابن أبي زيد التيرواني من عبال افرو
لرايع لبحري، وصاحب ترحمته من عبال افرو
لحادي عشر لبحري، ون كان يقصد من عبارته
لسنة انه كان ملارم في دروسه ويسمى لمكان «لدي
كان يدرس فيه بن سريد افروان» ونكان قريب من
صريحه، هذا ممكن وهو ما يترجح لدى نسبين الأول
سي بدلت جهد غير يسر ولم نجد في أعيان هذه الطبقة
من هو بعد الاسم، ولثاني أن صاحب «تكميل الصلحاء
والأعيان» يسوب عبارته أحياناً نوع من لمصوص، ولشاهد
على ذلك قوله في ترجمته لمحمد بن أبي الفصل «وملارم
في حنوسه للشيخ أبي عبد الله بن أبي زيد رضي الله عنه
حتى دفن بجواره بـ «تسه» فالتارئ بهم من هذا الكلام
سه دهن منه في قبر واحد ولدلت بعد لمعلق في لهامش
قام بتوضيح العبارة فقال «أي لصريحه لا لشخصه».

٣٨- محمد لکناني، تكميل الصلحاء والأعيان، ص: ٢٢٣،

٢٣٤

٣٩- لمتأمل في هذا لتاريخ يصح له أنه غير مضبوط، فإذا
قارن بين هذا لتاريخ (١٢٨٤ هـ) وبين تاريخ وفاة لأب
(١٠١٣ هـ)، يكون الفرق بينهما ٢٧١ سه وذلك غير
معقول، ولعل «لتاريخ» تصحيح هو (١٠٨٤ هـ).

٤٠- انظر ترجمته في محمد لکناني تكميل الصلحاء

والأعيان، ص: ٧٧، معلوف، شجرة لنور لركية، ٢٤٨/١

٤١- هذا الذي ترجع لدي، وذلك من خلال لتأمل في سه
وفي تاريخ وفاته، أم صاحب «تكميل لصلحاء والأعيان»
هذكر أنه أخو لشيخ أبي الفصل أبي لقاسم (ابن عضوم
لحنيد).

٤٢- ص: ٧١

٤٣- ص: ١٢١

٤٤- ص: ٣٢٧

٤٥- محمد محفوظ، ترجم المؤلفين لتؤسس ٣/٤٠١،

حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر ٢/٨١٦، معلوف

شجرة لنور لركية، ٢٩٢/١، حسين حوكة، اليل لكتب

شائر آسر الإيمان، ص: ٩٠، محمد لکناني، تكميل

الصلحاء والأعيان، ص: ٢٥، عمر رص كعالة، معجم

المؤلفين ٨/١٢٠، سماعل باشا لبعدي، يصاح

المبكر، ٢/٤٥٥، الوزير لسراج، التحلل السندسية في

الأخبار التؤسسية ٢/٣٤٥.

٤٦- حميد حوجة، "تدوين كتاب شارح اهل الإيمان" ص ٥٠.

٤٦- محمد الكندي تكلم السعد، والأعيان ص ٢٥

٤٨- أي حد اعتماد من علوم الحسد

٤٩- مخلوف، شجرة ابرار تركية ١: ٢٩٢.

٥٠- محمد محفوظ، تراجم المؤمنين ٣: ٥٠

٥١- عمر رضا كجده، معجم المؤمنين ٨: ١٢٤

٥٢- حسن حسني عبد الوهاب كتاب ابرار ٣: ٨١٦، ٨١٨

محمد محفوظ تراجم المؤمنين ٣: ١٣، ٢٤، ٢٥

شجرة ابرار تركية ١: ٢٩٢ معجم الكناس بكميل

الصلح، والأعيان ص ٢٥ حسن حوجة الدليل لكتات

سائر هل الإيمان ص ٩٠، عمر رضا كجده معجم

مؤمنين ٨: ١٢٤، سماعين باب العدد أي يصاح

لمكون ٢: ٥٥

٥٣- ر عبد الله محمد بن سلامة غوسي الفقيه المتبحر

تراجم امام جامع لريثية وخطبه تويته سنة

(١٠٩٣ هـ) انظر مخلوف شجرة ابرار تركية ١: ٨١١

٥٤- ر المتحدة سالم الناسخ النوسي قال منه صاحب

شجرة ابرار تركية (منها ي نوس وفتيتها الغه

نصص كان معاصر ألاس النصص عظم) ١: ٢٩٢

٥٥- ر تحت المعروف باسمه لرتسي، عمله كبير نقد

رجانة كبير لكرمت ماهر في علم الحديث والتفسير

وأنزل انظر مخلوف شجرة ابرار تركية ١: ٢٩٣

٥٦- اريحي بن قاسم الرضا النوسي من ست علم ويحصل

فيه مسر متي لأرم لحضية جامع لريثية بعد

استقال من لفت تويته في دي الحجة سنة (١٠٣٣ هـ)

انظر مخلوف شجرة ابرار تركية ١: ٢٩٣.

٥٧- الوزير السراج، لائل السندسية في الأخبار النوسية

فهرس المراجع

بوعس له بن أبي زيد القيرواني - حقه وشاره، لهادي

لدرقس ضعة در قنية، سروب سنان مطبعة الأولى

١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م

- الإعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب

والمستعربين والمستشرقين جبر الابن ابرزكلي ضعة در

اعلم لملايين بيروت لسان الطبعة لحامسة ١٩٨٠ م

صاح المكون في الدليل على كشف الطون عن اسمي

الكتب والمكون سماعين باب العدد دي، ضعة در

١: ٢٣، ٢: ٢٥، ٣: ٢٦، ٤: ٢٧، ٥: ٢٨، ٦: ٢٩، ٧: ٣٠، ٨: ٣١، ٩: ٣٢، ١٠: ٣٣، ١١: ٣٤، ١٢: ٣٥، ١٣: ٣٦، ١٤: ٣٧، ١٥: ٣٨، ١٦: ٣٩، ١٧: ٤٠، ١٨: ٤١، ١٩: ٤٢، ٢٠: ٤٣، ٢١: ٤٤، ٢٢: ٤٥، ٢٣: ٤٦، ٢٤: ٤٧، ٢٥: ٤٨، ٢٦: ٤٩، ٢٧: ٥٠، ٢٨: ٥١، ٢٩: ٥٢، ٣٠: ٥٣، ٣١: ٥٤، ٣٢: ٥٥، ٣٣: ٥٦، ٣٤: ٥٧، ٣٥: ٥٨، ٣٦: ٥٩، ٣٧: ٦٠، ٣٨: ٦١، ٣٩: ٦٢، ٤٠: ٦٣، ٤١: ٦٤، ٤٢: ٦٥، ٤٣: ٦٦، ٤٤: ٦٧، ٤٥: ٦٨، ٤٦: ٦٩، ٤٧: ٧٠، ٤٨: ٧١، ٤٩: ٧٢، ٥٠: ٧٣، ٥١: ٧٤، ٥٢: ٧٥، ٥٣: ٧٦، ٥٤: ٧٧، ٥٥: ٧٨، ٥٦: ٧٩، ٥٧: ٨٠، ٥٨: ٨١، ٥٩: ٨٢، ٦٠: ٨٣، ٦١: ٨٤، ٦٢: ٨٥، ٦٣: ٨٦، ٦٤: ٨٧، ٦٥: ٨٨، ٦٦: ٨٩، ٦٧: ٩٠، ٦٨: ٩١، ٦٩: ٩٢، ٧٠: ٩٣، ٧١: ٩٤، ٧٢: ٩٥، ٧٣: ٩٦، ٧٤: ٩٧، ٧٥: ٩٨، ٧٦: ٩٩، ٧٧: ١٠٠، ٧٨: ١٠١، ٧٩: ١٠٢، ٨٠: ١٠٣، ٨١: ١٠٤، ٨٢: ١٠٥، ٨٣: ١٠٦، ٨٤: ١٠٧، ٨٥: ١٠٨، ٨٦: ١٠٩، ٨٧: ١١٠، ٨٨: ١١١، ٨٩: ١١٢، ٩٠: ١١٣، ٩١: ١١٤، ٩٢: ١١٥، ٩٣: ١١٦، ٩٤: ١١٧، ٩٥: ١١٨، ٩٦: ١١٩، ٩٧: ١٢٠، ٩٨: ١٢١، ٩٩: ١٢٢، ١٠٠: ١٢٣، ١٠١: ١٢٤، ١٠٢: ١٢٥، ١٠٣: ١٢٦، ١٠٤: ١٢٧، ١٠٥: ١٢٨، ١٠٦: ١٢٩، ١٠٧: ١٣٠، ١٠٨: ١٣١، ١٠٩: ١٣٢، ١١٠: ١٣٣، ١١١: ١٣٤، ١١٢: ١٣٥، ١١٣: ١٣٦، ١١٤: ١٣٧، ١١٥: ١٣٨، ١١٦: ١٣٩، ١١٧: ١٤٠، ١١٨: ١٤١، ١١٩: ١٤٢، ١٢٠: ١٤٣، ١٢١: ١٤٤، ١٢٢: ١٤٥، ١٢٣: ١٤٦، ١٢٤: ١٤٧، ١٢٥: ١٤٨، ١٢٦: ١٤٩، ١٢٧: ١٥٠، ١٢٨: ١٥١، ١٢٩: ١٥٢، ١٣٠: ١٥٣، ١٣١: ١٥٤، ١٣٢: ١٥٥، ١٣٣: ١٥٦، ١٣٤: ١٥٧، ١٣٥: ١٥٨، ١٣٦: ١٥٩، ١٣٧: ١٦٠، ١٣٨: ١٦١، ١٣٩: ١٦٢، ١٤٠: ١٦٣، ١٤١: ١٦٤، ١٤٢: ١٦٥، ١٤٣: ١٦٦، ١٤٤: ١٦٧، ١٤٥: ١٦٨، ١٤٦: ١٦٩، ١٤٧: ١٧٠، ١٤٨: ١٧١، ١٤٩: ١٧٢، ١٥٠: ١٧٣، ١٥١: ١٧٤، ١٥٢: ١٧٥، ١٥٣: ١٧٦، ١٥٤: ١٧٧، ١٥٥: ١٧٨، ١٥٦: ١٧٩، ١٥٧: ١٨٠، ١٥٨: ١٨١، ١٥٩: ١٨٢، ١٦٠: ١٨٣، ١٦١: ١٨٤، ١٦٢: ١٨٥، ١٦٣: ١٨٦، ١٦٤: ١٨٧، ١٦٥: ١٨٨، ١٦٦: ١٨٩، ١٦٧: ١٩٠، ١٦٨: ١٩١، ١٦٩: ١٩٢، ١٧٠: ١٩٣، ١٧١: ١٩٤، ١٧٢: ١٩٥، ١٧٣: ١٩٦، ١٧٤: ١٩٧، ١٧٥: ١٩٨، ١٧٦: ١٩٩، ١٧٧: ٢٠٠، ١٧٨: ٢٠١، ١٧٩: ٢٠٢، ١٨٠: ٢٠٣، ١٨١: ٢٠٤، ١٨٢: ٢٠٥، ١٨٣: ٢٠٦، ١٨٤: ٢٠٧، ١٨٥: ٢٠٨، ١٨٦: ٢٠٩، ١٨٧: ٢١٠، ١٨٨: ٢١١، ١٨٩: ٢١٢، ١٩٠: ٢١٣، ١٩١: ٢١٤، ١٩٢: ٢١٥، ١٩٣: ٢١٦، ١٩٤: ٢١٧، ١٩٥: ٢١٨، ١٩٦: ٢١٩، ١٩٧: ٢٢٠، ١٩٨: ٢٢١، ١٩٩: ٢٢٢، ٢٠٠: ٢٢٣، ٢٠١: ٢٢٤، ٢٠٢: ٢٢٥، ٢٠٣: ٢٢٦، ٢٠٤: ٢٢٧، ٢٠٥: ٢٢٨، ٢٠٦: ٢٢٩، ٢٠٧: ٢٣٠، ٢٠٨: ٢٣١، ٢٠٩: ٢٣٢، ٢١٠: ٢٣٣، ٢١١: ٢٣٤، ٢١٢: ٢٣٥، ٢١٣: ٢٣٦، ٢١٤: ٢٣٧، ٢١٥: ٢٣٨، ٢١٦: ٢٣٩، ٢١٧: ٢٤٠، ٢١٨: ٢٤١، ٢١٩: ٢٤٢، ٢٢٠: ٢٤٣، ٢٢١: ٢٤٤، ٢٢٢: ٢٤٥، ٢٢٣: ٢٤٦، ٢٢٤: ٢٤٧، ٢٢٥: ٢٤٨، ٢٢٦: ٢٤٩، ٢٢٧: ٢٥٠، ٢٢٨: ٢٥١، ٢٢٩: ٢٥٢، ٢٣٠: ٢٥٣، ٢٣١: ٢٥٤، ٢٣٢: ٢٥٥، ٢٣٣: ٢٥٦، ٢٣٤: ٢٥٧، ٢٣٥: ٢٥٨، ٢٣٦: ٢٥٩، ٢٣٧: ٢٦٠، ٢٣٨: ٢٦١، ٢٣٩: ٢٦٢، ٢٤٠: ٢٦٣، ٢٤١: ٢٦٤، ٢٤٢: ٢٦٥، ٢٤٣: ٢٦٦، ٢٤٤: ٢٦٧، ٢٤٥: ٢٦٨، ٢٤٦: ٢٦٩، ٢٤٧: ٢٧٠، ٢٤٨: ٢٧١، ٢٤٩: ٢٧٢، ٢٥٠: ٢٧٣، ٢٥١: ٢٧٤، ٢٥٢: ٢٧٥، ٢٥٣: ٢٧٦، ٢٥٤: ٢٧٧، ٢٥٥: ٢٧٨، ٢٥٦: ٢٧٩، ٢٥٧: ٢٨٠، ٢٥٨: ٢٨١، ٢٥٩: ٢٨٢، ٢٦٠: ٢٨٣، ٢٦١: ٢٨٤، ٢٦٢: ٢٨٥، ٢٦٣: ٢٨٦، ٢٦٤: ٢٨٧، ٢٦٥: ٢٨٨، ٢٦٦: ٢٨٩، ٢٦٧: ٢٩٠، ٢٦٨: ٢٩١، ٢٦٩: ٢٩٢، ٢٧٠: ٢٩٣، ٢٧١: ٢٩٤، ٢٧٢: ٢٩٥، ٢٧٣: ٢٩٦، ٢٧٤: ٢٩٧، ٢٧٥: ٢٩٨، ٢٧٦: ٢٩٩، ٢٧٧: ٣٠٠، ٢٧٨: ٣٠١، ٢٧٩: ٣٠٢، ٢٨٠: ٣٠٣، ٢٨١: ٣٠٤، ٢٨٢: ٣٠٥، ٢٨٣: ٣٠٦، ٢٨٤: ٣٠٧، ٢٨٥: ٣٠٨، ٢٨٦: ٣٠٩، ٢٨٧: ٣١٠، ٢٨٨: ٣١١، ٢٨٩: ٣١٢، ٢٩٠: ٣١٣، ٢٩١: ٣١٤، ٢٩٢: ٣١٥، ٢٩٣: ٣١٦، ٢٩٤: ٣١٧، ٢٩٥: ٣١٨، ٢٩٦: ٣١٩، ٢٩٧: ٣٢٠، ٢٩٨: ٣٢١، ٢٩٩: ٣٢٢، ٣٠٠: ٣٢٣، ٣٠١: ٣٢٤، ٣٠٢: ٣٢٥، ٣٠٣: ٣٢٦، ٣٠٤: ٣٢٧، ٣٠٥: ٣٢٨، ٣٠٦: ٣٢٩، ٣٠٧: ٣٣٠، ٣٠٨: ٣٣١، ٣٠٩: ٣٣٢، ٣١٠: ٣٣٣، ٣١١: ٣٣٤، ٣١٢: ٣٣٥، ٣١٣: ٣٣٦، ٣١٤: ٣٣٧، ٣١٥: ٣٣٨، ٣١٦: ٣٣٩، ٣١٧: ٣٤٠، ٣١٨: ٣٤١، ٣١٩: ٣٤٢، ٣٢٠: ٣٤٣، ٣٢١: ٣٤٤، ٣٢٢: ٣٤٥، ٣٢٣: ٣٤٦، ٣٢٤: ٣٤٧، ٣٢٥: ٣٤٨، ٣٢٦: ٣٤٩، ٣٢٧: ٣٥٠، ٣٢٨: ٣٥١، ٣٢٩: ٣٥٢، ٣٣٠: ٣٥٣، ٣٣١: ٣٥٤، ٣٣٢: ٣٥٥، ٣٣٣: ٣٥٦، ٣٣٤: ٣٥٧، ٣٣٥: ٣٥٨، ٣٣٦: ٣٥٩، ٣٣٧: ٣٦٠، ٣٣٨: ٣٦١، ٣٣٩: ٣٦٢، ٣٤٠: ٣٦٣، ٣٤١: ٣٦٤، ٣٤٢: ٣٦٥، ٣٤٣: ٣٦٦، ٣٤٤: ٣٦٧، ٣٤٥: ٣٦٨، ٣٤٦: ٣٦٩، ٣٤٧: ٣٧٠، ٣٤٨: ٣٧١، ٣٤٩: ٣٧٢، ٣٥٠: ٣٧٣، ٣٥١: ٣٧٤، ٣٥٢: ٣٧٥، ٣٥٣: ٣٧٦، ٣٥٤: ٣٧٧، ٣٥٥: ٣٧٨، ٣٥٦: ٣٧٩، ٣٥٧: ٣٨٠، ٣٥٨: ٣٨١، ٣٥٩: ٣٨٢، ٣٦٠: ٣٨٣، ٣٦١: ٣٨٤، ٣٦٢: ٣٨٥، ٣٦٣: ٣٨٦، ٣٦٤: ٣٨٧، ٣٦٥: ٣٨٨، ٣٦٦: ٣٨٩، ٣٦٧: ٣٩٠، ٣٦٨: ٣٩١، ٣٦٩: ٣٩٢، ٣٧٠: ٣٩٣، ٣٧١: ٣٩٤، ٣٧٢: ٣٩٥، ٣٧٣: ٣٩٦، ٣٧٤: ٣٩٧، ٣٧٥: ٣٩٨، ٣٧٦: ٣٩٩، ٣٧٧: ٤٠٠، ٣٧٨: ٤٠١، ٣٧٩: ٤٠٢، ٣٨٠: ٤٠٣، ٣٨١: ٤٠٤، ٣٨٢: ٤٠٥، ٣٨٣: ٤٠٦، ٣٨٤: ٤٠٧، ٣٨٥: ٤٠٨، ٣٨٦: ٤٠٩، ٣٨٧: ٤١٠، ٣٨٨: ٤١١، ٣٨٩: ٤١٢، ٣٩٠: ٤١٣، ٣٩١: ٤١٤، ٣٩٢: ٤١٥، ٣٩٣: ٤١٦، ٣٩٤: ٤١٧، ٣٩٥: ٤١٨، ٣٩٦: ٤١٩، ٣٩٧: ٤٢٠، ٣٩٨: ٤٢١، ٣٩٩: ٤٢٢، ٤٠٠: ٤٢٣، ٤٠١: ٤٢٤، ٤٠٢: ٤٢٥، ٤٠٣: ٤٢٦، ٤٠٤: ٤٢٧، ٤٠٥: ٤٢٨، ٤٠٦: ٤٢٩، ٤٠٧: ٤٣٠، ٤٠٨: ٤٣١، ٤٠٩: ٤٣٢، ٤١٠: ٤٣٣، ٤١١: ٤٣٤، ٤١٢: ٤٣٥، ٤١٣: ٤٣٦، ٤١٤: ٤٣٧، ٤١٥: ٤٣٨، ٤١٦: ٤٣٩، ٤١٧: ٤٤٠، ٤١٨: ٤٤١، ٤١٩: ٤٤٢، ٤٢٠: ٤٤٣، ٤٢١: ٤٤٤، ٤٢٢: ٤٤٥، ٤٢٣: ٤٤٦، ٤٢٤: ٤٤٧، ٤٢٥: ٤٤٨، ٤٢٦: ٤٤٩، ٤٢٧: ٤٥٠، ٤٢٨: ٤٥١، ٤٢٩: ٤٥٢، ٤٣٠: ٤٥٣، ٤٣١: ٤٥٤، ٤٣٢: ٤٥٥، ٤٣٣: ٤٥٦، ٤٣٤: ٤٥٧، ٤٣٥: ٤٥٨، ٤٣٦: ٤٥٩، ٤٣٧: ٤٦٠، ٤٣٨: ٤٦١، ٤٣٩: ٤٦٢، ٤٤٠: ٤٦٣، ٤٤١: ٤٦٤، ٤٤٢: ٤٦٥، ٤٤٣: ٤٦٦، ٤٤٤: ٤٦٧، ٤٤٥: ٤٦٨، ٤٤٦: ٤٦٩، ٤٤٧: ٤٧٠، ٤٤٨: ٤٧١، ٤٤٩: ٤٧٢، ٤٥٠: ٤٧٣، ٤٥١: ٤٧٤، ٤٥٢: ٤٧٥، ٤٥٣: ٤٧٦، ٤٥٤: ٤٧٧، ٤٥٥: ٤٧٨، ٤٥٦: ٤٧٩، ٤٥٧: ٤٨٠، ٤٥٨: ٤٨١، ٤٥٩: ٤٨٢، ٤٦٠: ٤٨٣، ٤٦١: ٤٨٤، ٤٦٢: ٤٨٥، ٤٦٣: ٤٨٦، ٤٦٤: ٤٨٧، ٤٦٥: ٤٨٨، ٤٦٦: ٤٨٩، ٤٦٧: ٤٩٠، ٤٦٨: ٤٩١، ٤٦٩: ٤٩٢، ٤٧٠: ٤٩٣، ٤٧١: ٤٩٤، ٤٧٢: ٤٩٥، ٤٧٣: ٤٩٦، ٤٧٤: ٤٩٧، ٤٧٥: ٤٩٨، ٤٧٦: ٤٩٩، ٤٧٧: ٥٠٠، ٤٧٨: ٥٠١، ٤٧٩: ٥٠٢، ٤٨٠: ٥٠٣، ٤٨١: ٥٠٤، ٤٨٢: ٥٠٥، ٤٨٣: ٥٠٦، ٤٨٤: ٥٠٧، ٤٨٥: ٥٠٨، ٤٨٦: ٥٠٩، ٤٨٧: ٥١٠، ٤٨٨: ٥١١، ٤٨٩: ٥١٢، ٤٩٠: ٥١٣، ٤٩١: ٥١٤، ٤٩٢: ٥١٥، ٤٩٣: ٥١٦، ٤٩٤: ٥١٧، ٤٩٥: ٥١٨، ٤٩٦: ٥١٩، ٤٩٧: ٥٢٠، ٤٩٨: ٥٢١، ٤٩٩: ٥٢٢، ٥٠٠: ٥٢٣، ٥٠١: ٥٢٤، ٥٠٢: ٥٢٥، ٥٠٣: ٥٢٦، ٥٠٤: ٥٢٧، ٥٠٥: ٥٢٨، ٥٠٦: ٥٢٩، ٥٠٧: ٥٣٠، ٥٠٨: ٥٣١، ٥٠٩: ٥٣٢، ٥١٠: ٥٣٣، ٥١١: ٥٣٤، ٥١٢: ٥٣٥، ٥١٣: ٥٣٦، ٥١٤: ٥٣٧، ٥١٥: ٥٣٨، ٥١٦: ٥٣٩، ٥١٧: ٥٤٠، ٥١٨: ٥٤١، ٥١٩: ٥٤٢، ٥٢٠: ٥٤٣، ٥٢١: ٥٤٤، ٥٢٢: ٥٤٥، ٥٢٣: ٥٤٦، ٥٢٤: ٥٤٧، ٥٢٥: ٥٤٨، ٥٢٦: ٥٤٩، ٥٢٧: ٥٥٠، ٥٢٨: ٥٥١، ٥٢٩: ٥٥٢، ٥٣٠: ٥٥٣، ٥٣١: ٥٥٤، ٥٣٢: ٥٥٥، ٥٣٣: ٥٥٦، ٥٣٤: ٥٥٧، ٥٣٥: ٥٥٨، ٥٣٦: ٥٥٩، ٥٣٧: ٥٦٠، ٥٣٨: ٥٦١، ٥٣٩: ٥٦٢، ٥٤٠: ٥٦٣، ٥٤١: ٥٦٤، ٥٤٢: ٥٦٥، ٥٤٣: ٥٦٦، ٥٤٤: ٥٦٧، ٥٤٥: ٥٦٨، ٥٤٦: ٥٦٩، ٥٤٧: ٥٧٠، ٥٤٨: ٥٧١، ٥٤٩: ٥٧٢، ٥٥٠: ٥٧٣، ٥٥١: ٥٧٤، ٥٥٢: ٥٧٥، ٥٥٣: ٥٧٦، ٥٥٤: ٥٧٧، ٥٥٥: ٥٧٨، ٥٥٦: ٥٧٩، ٥٥٧: ٥٨٠، ٥٥٨: ٥٨١، ٥٥٩: ٥٨٢، ٥٦٠: ٥٨٣، ٥٦١: ٥٨٤، ٥٦٢: ٥٨٥، ٥٦٣: ٥٨٦، ٥٦٤: ٥٨٧، ٥٦٥: ٥٨٨، ٥٦٦: ٥٨٩، ٥٦٧: ٥٩٠، ٥٦٨: ٥٩١، ٥٦٩: ٥٩٢، ٥٧٠: ٥٩٣، ٥٧١: ٥٩٤، ٥٧٢: ٥٩٥، ٥٧٣: ٥٩٦، ٥٧٤: ٥٩٧، ٥٧٥: ٥٩٨، ٥٧٦: ٥٩٩، ٥٧٧: ٦٠٠، ٥٧٨: ٦٠١، ٥٧٩: ٦٠٢، ٥٨٠: ٦٠٣، ٥٨١: ٦٠٤، ٥٨٢: ٦٠٥، ٥٨٣: ٦٠٦، ٥٨٤: ٦٠٧، ٥٨٥: ٦٠٨، ٥٨٦: ٦٠٩، ٥٨٧: ٦١٠، ٥٨٨: ٦١١، ٥٨٩: ٦١٢، ٥٩٠: ٦١٣، ٥٩١: ٦١٤، ٥٩٢: ٦١٥، ٥٩٣: ٦١٦، ٥٩٤: ٦١٧، ٥٩٥: ٦١٨، ٥٩٦: ٦١٩، ٥٩٧: ٦٢٠، ٥٩٨: ٦٢١، ٥٩٩: ٦٢٢، ٦٠٠: ٦٢٣، ٦٠١: ٦٢٤، ٦٠٢: ٦٢٥، ٦٠٣: ٦٢٦، ٦٠٤: ٦٢٧، ٦٠٥: ٦٢٨، ٦٠٦: ٦٢٩، ٦٠٧: ٦٣٠، ٦٠٨: ٦٣١، ٦٠٩: ٦٣٢، ٦١٠: ٦٣٣، ٦١١: ٦٣٤، ٦١٢: ٦٣٥، ٦١٣: ٦٣٦، ٦١٤: ٦٣٧، ٦١٥: ٦٣٨، ٦١٦: ٦٣٩، ٦١٧: ٦٤٠، ٦١٨: ٦٤١، ٦١٩: ٦٤٢، ٦٢٠: ٦٤٣، ٦٢١: ٦٤٤، ٦٢٢: ٦٤٥، ٦٢٣: ٦٤٦، ٦٢٤: ٦٤٧، ٦٢٥: ٦٤٨، ٦٢٦: ٦٤٩، ٦٢٧: ٦٥٠، ٦٢٨: ٦٥١، ٦٢٩: ٦٥٢، ٦٣٠: ٦٥٣، ٦٣١: ٦٥٤، ٦٣٢: ٦٥٥، ٦٣٣: ٦٥٦، ٦٣٤: ٦٥٧، ٦٣٥: ٦٥٨، ٦٣٦: ٦٥٩، ٦٣٧: ٦٦٠، ٦٣٨: ٦٦١، ٦٣٩: ٦٦٢، ٦٤٠: ٦٦٣، ٦٤١: ٦٦٤، ٦٤٢: ٦٦٥، ٦٤٣: ٦٦٦، ٦٤٤: ٦٦٧، ٦٤٥: ٦٦٨، ٦٤٦: ٦٦٩، ٦٤٧: ٦٧٠، ٦٤٨: ٦٧١، ٦٤٩: ٦٧٢، ٦٥٠: ٦٧٣، ٦٥١: ٦٧٤، ٦٥٢: ٦٧٥، ٦٥٣: ٦٧٦، ٦٥٤: ٦٧٧، ٦٥٥: ٦٧٨، ٦٥٦: ٦٧٩، ٦٥٧: ٦٨٠، ٦٥٨: ٦٨١، ٦٥٩: ٦٨٢، ٦٦٠: ٦٨٣، ٦٦١: ٦٨٤، ٦٦٢: ٦٨٥، ٦٦٣: ٦٨٦، ٦٦٤: ٦٨٧، ٦٦٥: ٦٨٨، ٦٦٦: ٦٨٩، ٦٦٧: ٦٩٠، ٦٦٨: ٦٩١، ٦٦٩: ٦٩٢، ٦٧٠: ٦٩٣، ٦٧١: ٦٩٤، ٦٧٢: ٦٩٥، ٦٧٣: ٦٩٦، ٦٧٤: ٦٩٧، ٦٧٥: ٦٩٨، ٦٧٦: ٦٩٩، ٦٧٧

الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن هرجون، مطبعة
لنعمان، مصر، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ.

- التذييل لكتاب شارح أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان،
حسين خوجه بن علي بن سليمان الحنفي، الطبعة
الرسمة العربية حاصرة تونس ١٢٢٦هـ، ١٩٨٨م

- السلطنة الحمصية محمد لعروس المنطوي، طبعة دار
لغرب الإسلامي بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م

سحرة النور الركبة في ضفت المانكية، محمد بن محمد
مخلوف، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان

النصود للامع لأهل القرن التاسع شمس الدس محمد بن
عبد الرحمن لسحاوي مشهورات دار مكتبة الحياة،
بيروت لبنان

فهرس المسهرس والاثبات ومعجم المعاجم ومشيجات
والمسلسلات، عبد الحى لكتاسي طبعة دار العرب
الاسلامي بيروت لبنان لطبعة الثانية ١٤٠٢هـ
١٩٨٢م

كتاب لعمر في المصنفات والمؤلفين لتوسيين، حسن حسنى
عبد الوهاب، مطبعة بيت الحكمة بتونس دار العرب
الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

كشف الطيوس عن سائر الكتب والنسب، المؤلف محسنى
بن عبد الله القسطلحني الشهير بالملا كاتب الخطيب
والمعروف بحاجي خليفه، طبعة دار لنكر بيروت لبنان
معجم المؤلفين ترجمه مصنف نكتب العربية عمر رص
كحالة، طبعة دار حيا - لترك لعربي بيروت، لبنان

- نيل الانتهاج بتزوير ادبياح، احمد بدو التبيكتي، إنسرف
وتدعيم عبد الحميد عبد الله الهرامة، مشهورات كلبه
للدعوة الإسلامية، طراس ليبيا الطبعة الأولى
١٣٩٨هـ، ١٩٨٩م.

- هدية العارفين وسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كسفت
لطلوس، إسماعيل بسب البعد دى طبعة دار الفكر،
بيروت لبنان ١٤١٠هـ، ١٩٩٩م

لقرن ١٥م زودار برشقيب ختله لى العربية حمادي
لساحي، طبعة دار العرب الإسلامي، بيروت، لبنان،
الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

- تاريخ الأدب العربي - الدين - كادل بروكلمان نقله لى
لعربية السيد يعقوب بكر، واجع لترجمه رمضان عبد
لنواب، طبعة دار المعارف، ١٩٧٠م.

- لتاريخ الإسلامي، محمود سناكر طبعة لمكتب الإسلامي،
بيروت لبنان، الطبعة لترعة ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م

تاريخ الحرائر لعام عبد الرحمن بن محمد الحلالى
طبعة دار لتناقة بيروت لبنان الطبعة لسادسه
١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

ترجم المؤلفين لتوسيين محمد محفوظ طبعة دار العرب
الاسلامي بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

لتعريف بان جلدون وزحلته غربا وسرف عبد الرحمن بن
جلدون، مطبعة لجنه الماعف والترجمة والتسرف لاهره
١٣٧٠هـ، ١٩٥١م

تكميل الصحراء والاعيان لمعجم الإيمان في اولياء السروين،
محمد بن صالح عيسى الكاسى، تحقيق وتعليق محمد
العيسى طبعة دار الكلب الوطنية بتونس الطبعة لاولى
١٤٠٧م

توضيح لديباح وجليه الابيهاج، ندر الدين انفرانج محسنى
احمد لتشيوي طبعة دار العرب الإسلامي، بيروت
لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م

الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، محمد حجي
طبعة دار العرب للتأليف والترجمة والنشر ١٣٩٦هـ
١٩٧٦م.

- التحلل السفسية في الاحبار النوسية، محمد بن محمد
الاندلسي نوزر السراج، تحقيق محمد الحبيب الهله
طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان الطبعة لاولى
١٩٨٥م

- الديباح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، بوهان

إبراهيم السامرائي

لغويا وناقداً

د. محمد سعيد صمدي
طبعة - العرب

من القضايا التي تشكل تحديات كبرى ومصيرية أمام الأمة القضية اللغوية، ذلك أن حيوية الحراك المجتمعي وتنامي الصراع الداخلي جعل من اللسان، الذي كان يمثل في أحقاب متوالية ميثاق الوحدة ومكون التواصل والتعبير والإبداع، مبعث شق لحمة هذه الوحدة في سباق حثيث نحو مزاحمة اللغة الجامعة، لغة الدين والوطن ومواكبة التقانة وأصالة الإبداع.

وحفظ تنزيله الحكيم. ويصعب على المدارس عند أولئك الرجال الدين أفرغوا أنظارهم وبحوثهم وتدقيقاتهم للدرس اللغوي العربي تحقيقاً وتالياً لكرتهم واختلاف أزمانهم ومواطنهم

وسأحاول في هذه العجالة أن أتذكر بالذكر الحسن أحد رواد الفكر اللغوي العربي وتراثه والقضية اللغوية عموماً، وليس من الغريب أن يكون هذا العالم اللغوي الفذ من أرض العراق الشقيق . أرض المدرستين الكوفة والبصرة اللغويتين: يتعلق

وفي رحمه هذا التحاسر على اللسان العربي من بعض دويبه. وأمام إفساح الحال واسعا في المناهج التعليمية ووسائل الإعلام العمومية للغات الأجنبية والمهجات المحلية. وإحلالها المكانة التي أصبحت لا تنافس فقط اللغة الوطنية؛ بل تتعمرها بالعربة والعراصة وصيف الحياة داخل رحابة الساحة العربية. في هذا الخصم المتوج صارع وباصح رجال من حمى وتترف هذه اللغة، صراع حياة وبقاء ترمز العناية الرئاسة التي مانت هذه اللغة بصون

الامر بالأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي رحمه الله.

وتوافق هذه الكتابة في شهر صفر الخير مع الذكرى السادسة لرحيله إلى الدار الأخرى، ونروم من خلال هذا التذكر والإحياء إثارة الانتباه إلى ما حمله لرجل من تحابير وتحقيقات جديرة بالتناول والاهتمام والدراسة، وقد كان رحمه الله واعياً بما يلحق المبيضات من التأليف من الضياع أو الاحتكار إذا بقيت مخطوطة، فعمل جاهداً على طباعتها ونشرها، بل إنه أدرك أيضاً ما يلحق السحوت المنشورة في المحلات من تناثر وتفرق فجمع أشتاتها في محاميع مطبوعة سهلت على الباحثين صنك البحث والتميز «هذه أشتات صممت بعصها إلى بعض لما جعلت بينها من وشائج أصيلة، وإنني لأؤثر ألا تبقى أشتاتا متناعدة هنا وهناك، ولا أرى أن القارئ بعيد عني وهو يستطيع هذا الجمع اللفيف».

نبذة من ترجمته:

ولد الأستاذ اللغوي المعجمي إبراهيم السامرائي سنة ١٩٢٢هـ، بالعمارة جنوب العراق. وناع جميع أسلاك الدراسة إلى آخر شهادة تمنح وقتئذ بلادهم. وهي شهادة الماجستير. ثم انتقل بعد ذلك إلى باريس، حيث أنهى دراسته العليا بجامعة السوربون سنة ١٩٥٦هـ. وحصل بها على شهادة دكتوراه الدولة في موضوع الجموع وأسماء الجموع في القرآن؛ العربية واللغات السامية، وهي دراسة تبنت فكرة المقارنة في اللغة والنصوص القديمة باللغات السامية، وهو منهج لم يكن معروفاً. ولكن العلامة السامرائي خاضه بثقة ودأب وصبراً،

بدأ مسيرته المهنية معلماً سنة ١٩٤٥، وبعدها أستاذاً بالتعليم الثانوي، ثم توقف عن التدريس ليُحْتار صمّر بعثة علمية لمتابعة الدراسة بالسوربون سنة ١٩٤٨، ليعود بعد ثماني سنوات إلى بلاده، حيث عُيّن مدرّساً لفقه اللغة بكلية الآداب ببغداد، وعمل بعد ذلك أستاذاً باهم الجامعات العربية: تونس ولبنان والكويت والأردن واليمن، وعين عضواً في مجامع اللغة العربية في الوطن العربي والهند وفرنسا، وخلف في مجال التأليف عدة كتب ومقالات وتعليقات مدققة تهتم بتاريخ العربية ونحوها وصرفها، والدرس النقدي والنراقي، وبرز في مجال المقارنة بين لغته العربية وسانر اللغات السامية، كما اعتنى بأصول العاميات العربية، وحقق الكثير من أمهات مصادر اللغة والأدب، كان لإتقانه اللغتين الفرنسية والانجليزية دوراً بارزاً في تعميق نظر في الاشتغال اللغوي ومقارنة اللغات.

لقد دفعته غيرته على العربية إلى تتبع الكثير من المصادر والمطام المحققة بالتصحيح والتصويب الدقيقين، وعلى ورغم ما قد يظهر في تلك الكتابات من صرامة علمية نادرة، فإن الهاحس العلمي والغيرة على لغته والاحتفاء بالمصدر المحقق والبناء على مجهود المحقق كان كل ذلك محرراً بريئاً وسلوكاً شافعاً في إتباعه هذا المسح الصارم في تقويم الإصدارات اللغوية ومحاسبة أصحابها، إنه في نهاية المطاف كان يتوخى الذود عن حمى هذه اللغة في زمن كانت التحديات والانتكاسات ومعاول الهدم تصوب من طرف بعض المستلبين من أئانها، خاصة في العقود الأخيرة من الألفية المنتهية بدءاً من الستينات وإلى الآن

(٢١) خطط البصرة وبعداد، تأليف: لويس ماسينيون، ترجمة وأضاف إليه (١٢٦ ص) .
 (٢٢) المرضع لابن الأثير، تحقيق (٢٦٧ ص) .
 (٢٣) أشعار في الادب واللغة.
 (٢٤) أوامم المعاصرة دراسة نقدية.
 (٢٥) إمام الزوري فيما سب إلى سامرا (١١٧ ص)
 (٢٦) البنية اللغوية في الشعر العربي المعاصر
 (٢٧) السيد محمود شكري الألوسي وبلوغ الأرب (١٥٢ ص) .
 (٢٨) النحو العربي في مواجهة العصر (٢٤٠ ص) .
 (٢٩) النحو العربي ونقد وبناء.
 (٣٠) حديث السنين (سيرة ذاتية) .
 (٣١) درس تاريخي في العربية المحكية.
 (٣٢) رحلة في المعجم التاريخي.
 (٣٣) معجم ودراسة في العربية المعاصرة.
 (٣٤) معجميات (٤٠٨ ص) .
 (٣٥) من معجم عبد الله بن المقفع (٢٤٨ ص) .
 (٣٦) معجم الدحيل (٢١٣ ص) .
 (٣٧) معجم ودراسة في العربية المعاصرة (١٩٧ ص)
 (٣٨) المعجم الوجيز في مصطلحات الإعلام بكسر الهمزة (٢١٤ ص) .
 (٣٩) معجم الفراند (٢٠٠ ص) .
 (٤٠) معجم الجاحظ (١٠ ص) .
 (٤١) من الضائع من معجم الشعراء للمردناني (١٦٨ ص) .
 (٤٢) مع نهج البلاغة: دراسة ومعجم (٢٨٥ ص) .
 (٤٣) الأصوات اللغوية.

خلف المرحوم مكتبة لغوية فريدة في بابها، تمكنت من استجماع أغلب عناوينها، وهي مرتبة بدون أي اعتبار، إذ صعب علي ضبط تاريخ كتاباتها

(١) الأصول التاريخية العامة للبغدادية في ألف ليلة وليلة
 (٢) العامة التونسية.
 (٣) فقه اللغة المقارن (٣١٦ ص) .
 (٤) مع المصادر في اللغة والاداب (في جرائين) .
 (٥) رحلة ابن عابد الفاسي (من المغرب إلى حصر موت) (١٦٠ ص) .
 (٦) في شرف العربية (١٦٦ ص) .
 (٧) في شعاب العربية (٢٣٠ ص) .
 (٨) من سعة العربيه (٢٤٧ ص) .
 (٩) الفعل زمانه وأبنيته (٢٥٢ ص) .
 (١٠) لغة الشعر بين جيلين.
 (١١) العربية بن أمسها وحاضرها،
 (١٢) العربية تاريخ و تطور (٢٩٦ ص) .
 (١٣) التوزيع اللغوي الحفري في العراق.
 (١٤) تنمية العربية في العصر الحديث.
 (١٥) نزهة الألباء للأبباري حققه ونشره سنة ١٩٥٩.
 (١٦) شعر الأحوص جمع وتحقيق (٣٠ ص) .
 (١٧) التطور اللغوي التاريخي (٢٤٠ ص) .
 (١٨) كتاب النخل لأبي حاتم السجستاني تحقيق (١٦١ ص)
 (١٩) مقدمة في تاريخ العربية (٩٢ ص) .
 (٢٠) محاضرات في تاريخ اليمن والجزيرة العربية (١٦٥ ص)

٤٤) المنشابه لأبي منصور التعالبي، تحقيق (٧٢ ص).

٤٥) فُلك القاموس لعبد القادر الحسيني، تحقيق (٨٠ ص).

٤٦) النبات والتجر والحيوان والبيئة.

٤٧) رسائل ونقد (٢٤٥ ص).

٤٨) أشات مؤتمرات (٢٢٨ ص).

٤٩) كتف النقاب عن الاسماء والألقاب، لأبي المرح ابن الجوزي، تحقيق (٢٤١ ص).

٥٠) كتاب الكتاب لاسن درسته، تحقيق (١٦٧ ص).

٥١) في مجالس أبي الطيب المتنبى (١٦٨ ص).

٥٢) دراسات في اللغتين السريانية والعربية (٢٠٧ ص).

٥٣) مع المعري اللغوي (٢٣٦ ص).

٥٤) في اللهجات العربية القديمة (١٩٤ ص).

٥٥) الأعلام العربية: بحث في أسماء الناس (٢٤٣ ص).

٥٦) في المصطلح الإسلامي (٢٢٩ ص).

٥٧) من وحي القرآن (١٨٢ ص).

٥٨) التذكير والتأنيث.

٥٩) كتاب يفعل للصاغاني.

وكان من آخر ما وقفت عليه بعد وفاته رحمه الله مقالة نشرتها مجلة «الفصل» (مارس ٢٠٠٢) تحت عنوان (في الصحافة الإقليمية) رصد فيه كعادته لغة الصحافة العربية من خلال النموذج الإعلامي المغربي. ومقالة أخرى نشرتها مجلة «المهل» - عدد أبريل ماي ٢٠٠٢ - تحت عنوان «الكلم الذي لرم النفي». وبعد سنة نشرت بص المحلة تعنيبه على الأستاذ السيد الحاسم تحت

عنوان الحياء والعلم (الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرباضي) - ع يونيو يوليو ٢٠٠٢. يقول في مطلع هذا التعقيب: لقد سات هذه السلسة بالكلام على (السيف اليماني في فجر أبي الفرج الأصمهاني) لمؤلفه الأستاذ وليد الأعظمي. وكنت قد قرأت هذا الكتاب ووقفت على ما كان قد حضر الأستاذ الأعظمي إلى أن يدعو إلى قل لأصفهاني لو كان حب، وكأنه أراد أن أبا الفرج مستحق للقتل.

وقد عرف قلم إبراهيم السامرائي طريقة إلى أبرز المحلات المتخصصة في مختلف الأقطار العربية كالمجلات العراقية الرائدة في رمانها، مثل «المورد» و«سومر» و«مجلة المجمع العلمي العراقي» و«مجلة كلية الآداب» و«مجلة كلية التربية» و«المعلم الجديد» و«الذخائر اللبنازية». والبحث العلمي والمناهل ودعوة الحق المغربية. والفصل والمنهل السعوديتين. وغيرها مما كانت تحمعه وتنشره محاميع اللغة العربية التي اسمى إليها.

توفي رحمه الله يوم ٢٥ أبريل ٢٠٠١ الموافق فاتح صفر ١٤٢٢ هـ. وقد علمت عن طريق صحيفة عربية شهيرة أن أسرة الفقيد أهدت مكتبته الخاصة والمجموعة الكاملة لمؤلفاته إلى المكتبة المركزية في جامعة بغداد. وقد خصص لها مكان بارز، مع لوحة تحمل اسمه ونبذة عن سيرته العلمية.

رؤاه المرجعية في الاشتغال بالدرس اللغوي:

إن المتأمل في هذا المسرد التأليفي، الذي خلعه الأستاذ الباحثة إبراهيم السامرائي، يدرك عنايته الكبرى باللغة العربية وفنونها. وكيف لا يكون كذلك وهو الذي هياه القدر منذ نعومة أظافره للدراسة والتبحر في مدونات اللغة العربية الممتدة عبر الأعصر، ذلك أنه تذوق مصادر تراث اللغة نظماً ونثراً منذ بداية صياغة شخصيه العلمية.

وتتبع بهذا التدقيق مسار التطور التاريخي للمطلة العربية وحمولاتها الدلالية. واستطاع أن يقف على التحول الذي طرأ على عربيتنا الذي يطلق عليها العربية السائرة الدارجة أو العربية الحاضرة. واستقصى غريبها ونواذرها وسواردها؛ وهـ ينظر إلى العرسة والاشتغال بها بهذا المطار أن أعظم حدث في تاريخ العربية هو القرائن الكريم. وذلك لأن هذه اللغة الشريفة قد أمدت العربية بنمط خاص موحد صار هو العربية بحيث انحسرت عن هذه اللغة أنماط كثيرة فانصرفت إلى العريب والشاذ والتأذر. وهذا يعني أن العربية في حقبة ما قبل الإسلام. وفي العصر الإسلامي. وقد تجاوزت إلى شيء غير قليل من عصر بنى أمية. كانت لغات عربية. ولا أريد أن أستبدل بهذا الاسم ما دعى في عصرنا (لهجات). فقد كانت دلالة (اللغة) أصدق من لهجة فيما أضطلع به في هذا الدرس. ولا أريد (اللغات) ما أراد اللغويون الأقدمون من افادة القلة والتدور؛ بل إنها لغات لاحتلاف بعضها عن بعض دلالة وابنية فالكلمة تصيد شيئاً لدى قبيلة وتصيد غيره لدى قبيلة أخرى. والكلمة لها بقاء في أفرادها وجمعها وتأنيتها وتذكيرها لدى قبيلة. ولها ما يختلف عن ذلك لدى قبيلة أخرى.

وهكذا بنا إستراتيجية كتاباته على النظر التاريخي للمسلك اللغوي العربي ودعا الناظر في بحوثه إلى أن ينتهم أن هذه اللغة في حدودها الواقعية في عصرنا غيرها بالأمس. وأنا أدعوه أيضاً إلى درسها درساً جيداً مستقرياً بصوصها في مختلف العصور ليسكمل له البحث العلمي التاريخي. وبذلك يتهيأ لهذه العربية أسلوب في المهم والعلم على نحو ما هو جار في اللغات المتقدمة في عصرنا هذا. وكان يعتقد أن عيب أهل اللغة العربية وكتابها على الخصوص يكمن في

عدم اعتمادهم على المعجم العربي القديم بخصوص توليد المعاني وتوظيف المتردات التوظيف اللغوي السليم. يقول: «إننا نحن معاصر العرب. ولا سيما أهل العلم منهم. لا نرى فينا حاجة إلى الرجوع إلى المعجم القديم... وإننا إذ أصبح بين يدي القارئ هذه الفصول أدفعه إلى أن يسبق أن المسيرة لهذه اللغة في مادتها وديها مسيره متصلة يعتمد حاصرها على ماضيها فالقديم منها مرتبط بالحديث أو أثر ارتباط».

ويُعزى رحمه الله الكثير من الأساليب الغريبة التي افحمت في اللسان العربي المعاصر إلى تأثر اللسان العربي بالفكر الأوروبي وإلى عملية الترجمة. يقول: «فقد جذت فيها أساليب كثيرة لم تكن إلا وليدة الترجمة كانت هذه الأساليب غريبة عن العربية. فهي منت ظروف أحوال اجتماعية لم توجد في هذا الشرق العرم. غير أن العربية وهي السهلة الطيبة لم تتنكر لهذه الأساليب فقد قبلها الاستعمال. وراضها حتى توهم القارئ وهو يقرأ صحيفته اليومية أو مجلته الجديدة أن الذي يقرأه عربي أصيل لم يتحط إليه الدخيل الجديد. وتجاوزت هذه الأساليب لغة الصحف السائرة إلى المقالة الأدبية المدنية...».

ولا يرى غضاضة في تدريس العلوم البحتة باللغة العربية. بل يعتبر إقصاء توظيف العربية في الحقل العلمي بمختلف تخصصاته حماءً ودوية واستلاباً أضرب باللغة العربية الغنية. يقول: «إننا نواجه في عصرنا هذا مشكلة تدريس العلوم الحديثة بالعربية. وما اظن أن المشكلة على قدر كبير من الصعوبة لو أحسننا الوصول إليها. وإننا بدعنا بين الأمم إذا أردنا أن تسلك هذا الطريق. ذلك أن الأمم المتقدمة منها وهي المتقدمة. سلكت هذا السبيل. فالفرنسي يدرس العلوم

بالفرنسية، والألماني بالألمانية، والروسي بالروسية، واليوغسلافي بلغته الخاصة، والياباني باليابانية، والتركي بالتركية، والإيراني بالفارسية، إلا ترى أن الحق بمرض علينا أن نعلم أن عربينا أكثر تقبلاً للتعلم الحديث من كثير من اللغات ولا سيما الشرقية منها...^{١٠٠}

و لمتدوق للحطاب العربي، والغائص في استكده جمالية السرد العربي، بياناً ونظماً وبلاغةً ومعجماً كإبراهيم السامراتي، لا يمكن أن يثبوت عنه فرصة أعمال النظر والتأمل في أي الله المحكمة التي نزلت لسان عربي مبين، يقول في طالعة كتابه الذي حصصه لهذا الموضوع: «وبعد فإنني مغرب على كلام الله جلّت عظمتة - لاقف على أنماط من الذكر الحكيم، أتحرى فيها أصالة هذا الحدث العظيم... وأريد أن أتخذ من (الأصالة) مادة أدخل بها في المقام الرفيع للكلم السامي الذي حفل به كتاب الله قرآناً عربياً فصيحاً، وأريد بهذه الأصالة حماة مواد هي: الصدق والإحكام والحسن وإصابة دقائيق المعاني...، ذلك أنني معني بالكلمة ومفاتيحها وأصواتها، وكيف جاءت في الذكر مكتملة في مادتها، مستتملة على ضروب من الحسن، حافلة بما ضم إليها من الكلم فتأتى من ذلك نظام فيه إحكام وانسجام، وفاء بما يحسن به التركيب من صفات وإدراكاً لما يعز من المعاني، غير اخذ نفسي بمبحث البلاغة ومصطلحها المعروف...»^{١٠١}

ولا يرى عصاصة في تدريس العلوم البحتة باللغة العربية، بل يعتبر إقصاء توظيف العربية في الحقل العلمي بمختلف تخصصاته جماً ودوبية واستلاباً اضراً باللغة الوطنية الرسمية للبلدان العربية، يقول: «إننا نواجه في عصرنا هذا مشكلة تدريس العلوم الحديثة بالعربية، وما اظن أن المشكلة على قدر كبير من الصعوبة لو أحسنّا

الوصول إليها، واسننا بدعاً بين الأمم إذا أردنا أن نسلك هذا الطريق، ذلك أن الأمم المتقدمة منها وغير المتقدمة، سلكت هذا السبيل، فالفرنسي يدرس العلوم بالفرنسية، والألماني بالألمانية، والروسي بالروسية، واليوغسلافي بلغته الخاصة، والياباني باليابانية، والتركي بالتركية، والإيراني بالفارسية، ألا ترى أن الحق يفرض علينا أن نعلم أن عربينا أكثر تقبلاً للتعلم الحديث من كثير من اللغات ولا سيما الشرقية منها...»^{١٠٢}

إن من آمن إيماناً بثراء وتاريخية هذه اللغة وصلاحياتها للتداول والتواصل والتربية والتعليم والبحث والإبداع، لا يسعه إلا أن يبذل جهده في إبراز مكان من القوة فيها ولبساتها البيانية والجمالية، ولقد وجد إبراهيم السامراتي في نفسه اقتداراً ذاتياً، وتأهيلاً علمياً، وانفعالاً وجدانياً جياشاً قاده إلى التجرد لخدمة هذه اللغة وما تتركز به من درر وفرائد فتأثرت في المصادر المطبوعة والمحظوظة، زاد من إيمانه هذا ما تعايه العربية من مزاحمة لعوية، وإحياء لتعيرة اللهجات العاميات، وظهور تيار الحداثة الذي حول خطاه إلى قيم الاعتبار والتحرر اللفظي والدلالي والغموض التركيبي؛ يقول رحمه الله، وهو بصدد النظر في المعجم القرآني، «ورأيت أن يكون من هذا المجموع اللبيف كتاباً...»^{١٠٣} أو كتيباً أقدمه لسلسلة كتاب الأمة استغني فيه الخير لهذه الأمة، التي تكثرت للغة التنزيل في ضجة ما أتى به العصر من جديد، وسمي د(الحداثة) وما هو منها...

وكاني أدركت أن أهل عصرنا هذا، قد قصرُوا في هذا الأمر، فلم يكن لهم فيما دأبوا عليه شيء من هذا، فقد سرع في شيء منه أحد أمضاء مجمع اللغة العربية في القاهرة، فلم يؤت عمله إلا ثمرة فحة لم ترض أهل العلم، وقد كثرت المحاولات في

درس القرآن، ولكنها في الأغلب الأعم قد تجنبنا هذا السبيل المعجمي السيئ، به لعصبه أولو القوة.

إن الحداثة عنده مصطلح اسبيح في حرمة حقه لدلالي المولد. يقول: «تم طلعوا عليا بمصطلح (الحداثة)، والحداثة هذه ينبغي أن تكون في حيز الحديد الذي صاغت فيه الكلمة واستدي على حرمة، وأهنت أياً هانة، هي إذن الإغماض الذي رعموا، والوزن المضطرب الذي كتبوا».

منهج في التأليف والنقد:

الطاهر أن السامراني لم يسمع بتأليف أو تحقيق لنصر له علاقة باللغة والأدب منرفاً ومغرباً - إلا وعمل على أن يحصل عليه، وكان يستتبع قراءته بتسوين تعاليل دقيقة في ماها يحرص على أن ينشرها فيما يسر إليه من قنوات النشر والإصدار. ولا أتك أم كل من وقعت إلى يديه هذه البحوث - أو بعضها - فاد منها كثير. ويظهر من مسرد تأليفه أنه عمل على تحقيق بعض النصوص العوي والأدبية المخطوطة.

وهذا المسلك التألبي، ونقص به تعليقاته على ما نُشر من تحقیقات، أفاد كثيراً من جهة التعريف بتأليف هي في حكم المخطوط قد لا تصل إلى بلد من بلدان للأسباب والمعوقات المعروفة، فيكون هذا التعريف سبباً للباحث المعنى في البحث والمراصة والسؤال قصد الوصول إلى مبتغاه.

إن السامراني كان غيوراً إلى حد بعيد على المسلك اللعوي الصحيح والسليم، خاصة فيمن انتصب للاستغال بالحقل اللعوي أو الأدبي، لذلك أسى تشدداً صارماً إزاء بعض التعابير والتراكيب والألفاظ، التي صاغها وأوردها بعضهم بشكل

يشير بهاء اللغة جماليه لأصيه. ويمكن أن نورد هنا هذا المثال من كلامه رداً على السيد الهاشمي الليلالي الوزير المغربي السابق: ليس هذا عيباً لو أن مثل هذا الكلام وقع في كتاب آخر، بتصل مصنف آخر وكتاب آخر، وليس هذا الكتاب الذي هو معجم قدم أو ما يتصل بمعجم قديم له شأن في تاريخ هذه اللغة الشريفة

ويتبع النص لمحقق وما يلحق به من تعاليل هامة في أدق تعاليل ومعلوماتها وطريقة التعليق على النص الأصلي، ولا يترك أية إجابة دحيلة أو كلمة لعوية حديته أو تركيب فاسد إلا ووقف عليه منبهاً لسياقه الأصلي، وما كان يجب أن يلزم بها المؤلف المنتظم داخل النسو اللساني العربي لنلاحظ تعليقه على كلمة (مباشرة). يقول: إن كلمة (مباشرة) التي وردت مرات عدة في التعليق كلمة حديثة لا يحسن أن تكون في كلام على معجم قديم، وهي من Directement الفرنسية^{١٠}، ويعلق على المتداول الآن (من طرف فلان) فيقول: «عبارة ضعيفة ليست عربية، بل جاءت من الفرنسية De parant فلا يحسن أن يقال في كلام على معجم قديم، وقد نرد هذه العبارة في بلدان العرب في عصرنا في لغة الصحافة والإدارات الحكومية، وليس في عمل لعوي، ولكل مقام مقال»^{١١}.

إن المتتبع لمثل هذه الملحوظات لا شك سيجد فيها منعة في القراءة وتقويماً في اللسان واحتلافاً في الرأي، واجتهاداً غير مسوق قد بصب صاحبه وقد يخطئ، وهذا داب البحث العلمي وخاصة منه التراثي وبصمة أخص البحث اللعوي، والناظر أنصاً في ما قام به من تحقیقات لبعض المصادر سيستطيع أن يتفكر من المنهج الذي سلكه السامراني في حونه، وخصوصية الكتابة التي

تذكرون بنفس المقدامى والأصالى.

في تعليقه على الجزء الأول^١، فأحابه في تعليقه على الجزء الثاني: إني لم أزد أن أحرّج مادة الكتاب، ولا أسمى للنيل من صاحبه، أو غرض من قدره، فهو علم مشهور، وشهرته شري، يعلمه الخاص والعام، وما أنا أعود إلى الجزء الثاني، فاقف على مواده وقفات تقتصر أو تطول، ولعل من الكلم المعاد أن أذكر بخير جهد المحققين الفاضلين وما بدلا فيه من صدق وجد وعلم أكيد، ولعل من الكلم المعاد أيضاً أن أذكر الفوائد السنية التي حفل بهذا المعجم مما ينبئ عن علم صاحبه، وعلو كعبه، وعظيم دراسته^٢.

نه من الوفاء للبحث العلمي أن نقول: إننا أمام كتابات رجل يمثل علامة بارزة في تاريخ الفكر اللغوي العربي، ومن جميل الحظ أن المرحوم جمع تراثه، ووثق أسرته الكريمة بوضع هذا الإرث العلمي بين يدي الباحثين في جامعة بغداد الصمود والتاريخ والقيم... ولا يخامرنا شك في أن يلتفت طلبة التقيد ودارسو اللغة إلى ما كتبه السامرائي في مجال الدراسات اللغوية... رحم الله الفقيه وأثابه عن خدمة لغة التزيل الحكيم ثواباً حسناً وشكر الله لأسرته حسن صنيعها.

...

الهوامي

١- مؤصفا النسخ، وما الت إليه... لغوية تاريخ ويطور ٩ هـ.

٢- سار إليه عند قوله لأبي عثمان الجاحظ مادة لغوية داب قصة تاريخه كبيرة، وكنت أسرت إلى هـ في كتاب لي من ل مخطوطة وسميته معجم الجاحظ، ينظر كدبه مع لمصادر في اللغة والأدب ٢١٠ هـ، ومعجمه هذا مطبوع الآن.

٣- سار إليه عند ذكره لكتاب السجستاني (المذكر والمؤنث) قال في الهامس: كنت قد سرت هذا الكتاب، وهو رساله

ويمكن أن نجمل رويته النقدية في تتبعه للآثار المحققة، والمقصدية لمثل هاتيك النصفية، وأنني لأميل أشد الميل إلى القول بالتوسع معتمداً على سعة هذه اللغة السمعة التي انتبت طوال عصور عدة أنها لغة العقل الراجح والرأي المبتك، إلا أنني أقف وقفات فيها كثير من الحساب والتدقيق إزاء من يتصدى للتصحيح، فيحطّن كلمة أو أسلوباً ويصوب أخرى؛ ولا بد لي أن أقول: أم (معجم الاخطاء الساتعة) من الكتب النافعة، وإن جهد الأستاذ العدناني فيه كثير، وإنه نظر إلى الخطأ نظراً فيه من التدقيق والحكمة شيء كثير فلم يقطع بالخطأ إلا بعد أن ينظر في القول نظرة واسعة معتمداً على المظان العلمية الأصيلة. غير أنني وددت أن أقف عليه وقفات خاصة أسدي فيها لهذه اللغة الكريمة بعض ما المؤلف الفاضل من إيراد لا تحدد^٣.

إن هذا التتبع المندق كان همماً أرق السامرائي حتى اعتقد البعض أنه يتحامل ويتقص من قيمة العمل، ولم يكن الأمر كذلك كما يصرح بنفسه، ففي كلامه الذي وجهه للاستاديين كوركيس عواد وعبد الحميد العلوجي اللذين أحسا بشيء من ذلك

١- في سعد العربية ٥، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٠

٢- محلة الد حائر، ع ٨ ص ٢٢٨.

٣- جمعه بمعية عبد لله محمد الحسيني.

٤- سره سنة ١٩٨١

٥- سره سنة ١٩٩٤

٦- قال عنه (حولة أخرى) مسرأ إلى أبي صبيحت (معجم المراد) وبشرته مكتبة لبنان وجمعت فيه طائفة من المواد وضمت عليها في المعجم، وشرت إلى

صغيرة. في كتاب "في سميتة (تذكير واثبات) وهو
-رس لعوني تاريخي دسده (الترسانة) كتاب اسجل لاس
حاتم السجستاني ١١١ هـ

٦- ذكره قتلا وكتاب يعزول للصاعدي سره الاستاد
حسن حسن عبد الوهاب في تونس وفي أعنت سره عد
حصولي على اصول مخصوصة وصنت إليه ما ليس منه
من جده ورد في لمحييات وسرف وسره في د
عطر في طب التاموس ٦٩ هـ

١٠- في سبع عربية ١٦٤٠.

١١- التطور لعوني لاريحي ٢١.

١٢- مع مصادر في اللغة والأدب ٣٠٧.

١٣- المصدر عنه ٢٣١.

١٤- في شعب العربية ٢٩٣.

١٥- من وحي القرآن ٥.

١٦- في شعب العربية ٢٩٣.

المصادر والمراجع

١- في شعب العربية. لابر هيم السمراني. ط١. دار الفكر.
دمشق ١٩٩٥م

٢- العربية تاريخ وصور. لابر هيم السمراني. ط١. مكتبة
المعرف. بيروت. ١٩٩٢م.

٣- مع المصادر في اللغة والأدب لابر هيم السمراني دار
الطبعة لطاعة ونشر بيروت ١٩٨١م.

٤- كتاب اسجل. لاسي حاته السجستاني لإبراهيم
سامري ط١ مؤسسة الرسالة ١٩٨٥

٥- التحور اللغوي التاريخي لابر هيم سامري ط٣ دار
الاسلام. بيروت ١٩٨١

١٧- المتحور هتا. في سرف العربية.

١٨- في سرف العربية ٢٥٠٢٤

١٩- العربية تاريخ وتطور. ٣٦٨.

٢٠- وفد صدم لكتاب إصاعة الر موس وإصاعة التاموس على
أصاءه (انتقاموس) لاسي عبد الله محمد بن لطيف
لفاسي السركي الحسيلي "تج. عيد السلام شناس
ر. لتهامي لراحي.

٢١- من متعة مع إصاءه الر موس. محله البحث العلمي
العربية ص ٩٥ ط١ ١٩٩٣.

٢٢- المصدر نفسه ٩٩.

٢٣- المصدر نفسه

٢٤- مع المصادر في اللغة والأدب ١١٧.

٢٥- حذف ك. ب. المساع. لالاب شناس ماري لكرملي.

٢٦- مع المصادر في اللغة والأدب ١٣٥.

٢٧- من وحي لمر و لإبراهيم السمراني. ط١. مؤسسة
المطبوعات العربية. بيروت ١٩٨١

في سرف العربية لابر هيم السمراني. سلسلة كتاب
لأمة رقم ٤٢ ١٩٩٥

٨- مقال (إصاعة التاموس وإصاعة التاموس على إصاعة
انتقاموس) لاسي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي
السركي لحميل حسين عبد السلام الفاسي والتهامي
الراحي للكتور لإبراهيم سامري. منشور بمحله
"لبحث العلمي" لعربية عدد ٤١ سنة ١٩٩٣م

أقسام الزمن والوقت

في العراق القديم

حسنين حيدر عبد الواحد الربيعي
جامعة الموصل - العراق

تعد حضارة وادي الرافدين من أعرق الحضارات الإنسانية المعروفة في العالم حيث تمتد بجذورها إلى عشرات آلاف السنين، ففي أرض العراق وجدت آثار إنسان العصر الحجري القديم - الأوسط والتي تعود بتاريخها إلى ستين ألف سنة ق.م. أو يزيد، وعلى أرضه اخترعت العجلة واستخدم سكانه الأختام، وفي مدنه العامرة ابتكرت الكتابة التي نقلت البشرية جمعاء من عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية.

شعوب العالم. فكانت إبداعاتهم في مجال الأدب والتاريخ والجغرافية أصيلة وفي مجال الطب والكيمياء والفلك والرياضيات متميزة ومتقدمة وكان تأثير العلوم العراقية القديمة في علوم البلدان المجاورة كبيراً وإن اقتباس البلدان المجاورة لكثير من مظاهر الحضارة العراقية القديمة خير دليل على ذلك.

وبطراً لاضطلاع العراقيين القدماء بعلم الفلك جاء اهتمامهم بالزمن والوقت وذلك لأنهم أدركوا منذ وقت مبكر أهمية معرفتهم للزمن وضبطهم

وبهذا نحد أن العراقيين القدماء من أرقى شعوب العالم سواء أكانوا من السومريين أم الأكديين نظراً لما تميزوا به من تقدم ملحوظ في العلوم والمعارف وما حققوه من إبداعات في مختلف جوانب الحياة سواء أكانت سياسية أم عسكرية أم فنية أم علمية.

وإذا تطرقنا إلى أحد جوانب الحياة لدى العراقيين القدماء وهو الجانب العلمي سواء أكانت علوماً انسابية أم علوماً بحثية فإننا نجد حضوراً ملحوظاً للعراقيين القدماء في هذا المجال بين

للوقت واختلافهم من عصر جمع القوت إلى عصر
انفاحه الذي نطلب منهم معرفة اوقات الفيضانات
وستتوطد المطر من أجل القيام بعملية الحراة
والبذار ثم الحصاد.

ومع تقدم الزمن وتطور حياتهم وتزايد
الاحداث ولا سيما السياسية والعسكرية والتجارية
كان لا بد من إيجاد طريقة مناسبة لحساب الوقت
وتقسيم الزمن وإتباع نظام ثابت ينظم امور
حياتهم. فكانت مراقبتهم للشمس وال القمر. فاتبعوا
دورة القمر من ظهوره هلالاً ثم انصافه فاكتماله
فقسموا الزمن إلى سنين والسنة إلى أشهر والشهر
إلى أيام واليوم إلى ساعات وهكذا.

وبظراً لوجود نقص في عدد الأيام بين السنة
الشمسية والسنة القمرية فقد ابتدعوا مبدأ كبس
السنين لسد النقص الحاصل بالسنة القمرية
ومساواتها مع السنة الشمسية. ومن خلال تتبع
مراحل تقسيم الزمن والوقت في العراق القديم
نلاحظ مدى عمق التواصل الحضاري بين الماضي
والحاضر بتقسيم السومريين السنة إلى اثني عشر
شهر واستمرار هذا التقسيم على مر العصور
وباختلاف السلالات الحاكمة وحسياتها وكذلك
هو الحال مع الشهر والأسبوع واليوم والساعة.

ولهذا خصص موضوع هذا البحث للحديث عن
تقسيم الزمن والوقت في العراق القديم. والبحث
يتألف من ستة فصول: فالفصل الأول يدور حول
السنة وعدد أشهرها وتسميتها. أما الفصل الثاني
فيدور حول الفصول وعددها وتسميتها. والفصل
الثالث عن الشهر وتسميته وعدد أيامه. في حين
يدور الفصل الرابع عن الأسبوع ومبدأ تقسيمه. أما
الفصل الخامس عن اليوم وتسميته وعدد ساعاته
ونقطة بدايته ونهايته. أما الفصل السادس

والأخير فيدور حول تقسيم الوقت إلى ساعات
وعدها وطرق حسابها وخاتمة موجزة

الفصل الأول

السنة

انبع العراقيون القدماء من سومريين ومن
بعدهم الأكديين (البابليين والاشوريين). نظاماً
متشابهاً إن لم نقل متطابقاً في التوقيت. حيث
قسموا السنة إلى اثني عشر شهراً يقع الواحد منها
في ثلاثين يوماً أي إن مجموع أيام السنة ثلاثانة
وستون يوماً. والفارق الواضح الذي نجده في
التقويم إذا ما قارناه بتقويمنا الحالي هو أن السنة
في العراق القديم تبدأ في الفاج من نيسان
(نيسان - nisannu) الذي يقع في النصف الثاني من
الشهر (يحتتمل أن يكون في اليوم الحادي
ولعشرين من الشهر) وفق تقويمنا المعتمد في
الوقت الحاضر. وتنتهي بنهاية شهر اذار. وبلا حظ
تأثير ذلك في التقويم المعتمد في وقتنا الحالي في
الاراج التي تطالعنا في الصحف والمجلات (حيث
تبدأ ٢١ وننتهي عنده) ٠. ومن خلال تتبعنا
للتقسيمات الرقمية للسنة نجد انها تقع وفق
النظام الستيني الذي ساع استخدامه في العراق
القديم بكل واضح ١

ومن دراسة تاريخ العراق القديم وبعض البلدان
المجاورة له نرى أن العراقيين القدماء هم أول من
استطاع تقسيم السنة إلى فصول وكانوا على علم
بالاعتدال الربيعي ووقت حصوله في نيسان وفي
ذلك قالوا: ((في اليوم السادس من شهر نيسان
يتساوى النهار والليل ست ساعات نهاراً وست
ساعات ليلاً)) ٢.

وأطلق السومريون على السنة تسمية
(MU.AN.NA) أما الأكديون فقد أطلقوا عليها

استتدرة المنجمين في بابل كان يصدر مرسوماً ملكياً يعين مسبقاً الفترة التي يتم فيها احتساب الشهر المضاف، وكان يبعث باشعار إلى الحكام جميعاً لكي يجبروا سائر رعايا المملكة .

الفصل الثاني

الفصل

كان العراقيون القدماء عاكفين على مراقبة المناخ وتبدله خلال السنة الواحدة، وما لهذا التبدل من تأثير على النباتات والحيوانات حيث كان النبات ينمو ويخضر في فصل محدد ثم يأخذ بالحقاف وشاقط أوراقه خلال فصل آخر، كما أن الحيوانات تقوم بجمع غذائها خلال موسم معين من السنة لكي تتعدى عليه في موسم آخر، كما لاحظوا التبدل الحاصل في أشعة الشمس والتغير الحاصل في ازدياد ونقصان حرارتها من فترة إلى أخرى .

وكان للحيال الحصب الذي كان يتمتع به العراقيون القدماء وتقدمهم في مجال العلوم المختلفة دور كبير في تحديددهم أنه للأرض حركة حول الشمس مرة واحدة في السنة والتي ينتج عنها تكون الفصول الأربعة هي الربيع والصيف ثم الخريف والشتاء .

الربيع: عرف الربيع في اللغة السومرية بالمصطلح، (SAR) LBAR8، وفي الأكديّة بالمصطلح (m) dišū وتكون أيامه بين الباردة قليلاً والدافئة ومناخه ذو طبيعة معتدلة ويكون نهاره أطول من نهار الشتاء قليلاً وليله أقصر وقد لاحظ العراقيون القدماء تجدد جميع مظاهر الحياة في هذا المصل من تفتح الراعم ونمو الأعشاب وتكاثر الحيوانات^{٤٦}.

ولما كان اعتماد العراقيين القدماء على الزراعة

تسمية (Sananu) وكانت السنة عند العراقيين القدامى تسمى بأهم حادثة تقع فيها كحادثة تسلم الملك للحكم وتسمى تلك السنة، بالسنة التي تسلم فيها الملك فلان الحكم، والسنة التالية تؤرخ وفق أهم أحداثها وكذلك الحال مع بقية سنى حكم الملك الأخرى^{٤٧}.

وهكذا فإن تسمية السنة بأهم حدث وقع فيها قد زودنا بسجل ثمين للأحداث المختلفة^{٤٨} وخلال العصر الآشوري الحديث (٩١١ - ٦١٢) ق.م.. ومنذ عهد الملك ادد نراري الثاني (891-911) II adad-irani ق.م.، سُميت السنة باسم الشخصية التي كانت ترعى احتفال عيد رأس السنة وهو ما يعرف بنظام (lun-mu) (الليمو) .^{٤٩}

ولما كانت السنة لدى قدماء العراقيين تبدأ بالماتح من شهر نيسان ولما كان سكان العراق القديم يحترمون القوى الحياتية التي ترمز للحصب والنمو كان عليهم إقامه الاحتفالات الدينية لتقديس هذه القوى، فاحتفل القوم بالزواج المقدس الذي كان يرمز للحصب وكان احتفالهم هذا مرتبطاً باليوم الأول من السنة لذا كانت مراسيم الزواج الإلهي تقام في اليوم الأول من السنة .

وللوصول إلى سد الفجور الحاصل بين السنة الشمسية التي يبلغ عدد أيامها (٣٦٥) يوماً والسنة القمرية التي يبلغ عدد أيامها (٢٥٤) يوماً، وضع البابليون أشهر إضافية كانت بعد الشهر السادس أحياناً، أو الشهر الثاني عشر، وقد اختاروا ذلك لكي يتناسب مع موسم الحصاد، فهو في العراق من شهر أيار وحتى شهر حزيران أو موسوم جني التمور، وموسمه من منتصف أيلول وحتى تشرين الثاني، وهذه الإضافة تعرف بمبدأ الكبس، وبعد

شكل أساسي فقد كان لكل محصول زراعي موسمه الخاص بحيث كان موسم لربيع هو موسم حصاد الشعير، كما كانت الأمطار تسقط بشكل زخات معدية ولمترات قصيرة .

الصيف، عرف فصل الصيف لدى السومريين بالمصطلح KAR، ويقابله بالأكدية karu (m) كما اسير إليه أيضاً بالمصطلح qe-n، والذي يقابله بالعربية (قيض)، والقيض يعني شديد الحرارة^{١١}، ويكون فصل الصيف حاراً جافاً ذا نهار طويل وليال قصيرة حيث تنص درجات الحرارة إلى دروتها في شهري تموز واب حيث يتوقف هطول الأمطار ويحل الجفاف وتتقدم الزراعة ويذكر أحد النصوص البابلية

1 na 'TI sa NUMU NA is-sa bat
ha ra na
1A DAN [. .] iq qir ul lu Ekab-balu
Ki i sa ti
u tu kat Sa gir ri e ti i ha am-ma tu
ki nal li i Sa na A ' ' Sab-hi u
bu at tu qu mas qa a

«من شهر تموز بدأت الحملات [] الناس احترقت كالسار والطرفات احترقت كالنهب لم يكن هناك ماء في الآبار وتجهيز الشرب انقطع»^{١٢} .

الخریف: يبدأ في هذا الفصل تساقط الأوراق ودبول النباتات ويكون نهاره قصيراً وليله أطول، ويكون يومه بارداً ونهاراً وجافاً ليلاً، وفي هذا الفصل يبدأ العراقيون القدماء بحرث الأرض وبذر البذور والبذر، يعني محصول التمور^{١٣} .

الشتاء: أطلق السومريون على فصل الشتاء مصطلح EN.TE.(EN) NA ويقابله باللغة الأكدية تسمية (كص-Kussu) ، وفصل الشتاء يكون ذو ليل طويل ونهار قصير، ذو أمطار غزيرة وبرد قارس وكان من أسباب غزرة الأمطار في هذا

الفصل أن يفيض نهراً دحلة والمرتبات بصورة متقطعة، وكان العراقيون القدماء، يستعدون في هذا الفصل بالاستعداد للزراعة وتنظيف القنوات كما كان ملوكهم يؤجلون قدر الإمكان تسيير الحملات العسكرية^{١٤} .

الفصل الثالث

الشهر

قسم العراقيون القدماء السنة إلى اثني عشر شهراً سواء أكانت سنة شمسية أم سنة قمرية^{١٥} . والشهر حسب التقويم القمري وهو التقويم الرسمي في العراق القديم يبدأ في الليلة التي تتم فيها رؤية الهلال الجديد بعد غروب الشمس، وهو نفس الأسلوب المستخدم في التقويم الهجري^{١٦} .

وكان الشهر حسب التقويم الشمسي يتراوح عدد أيامه ما بين (٢٨ - ٣١) يوماً، أما الشهر حسب التقويم القمري فقد كانت هناك ستة أشهر ذات (٢٩) يوماً، وستة أشهر ذات (٣٠) يوماً، وهي تأتي بالتتابع، بمعنى أن الشهر ذو الـ (٢٩) يوماً يعقبه شهر ذو (٣٠) يوماً وهكذا حتى ينقضي العام وهي تتعاقب بتتابع ثابت^{١٧}، كما كان هناك الشهر الكبير الذي أضافه العراقيون القدماء، كل ثلاث سنوات للتوفيق بين السنة الشمسية والسنة القمرية^{١٨} .

وكانت بداية الشهر سواء أكان شهراً عادياً أم كبشاً تتوقف على رؤية الهلال، وبعد أن نعين المشاهدة من قبل عدة أشخاص ومن أماكن مختلفة تمت بداية الشهر بقرار من الملك، وكما تنص على ذلك، الرسالة الآتية الموجهة إلى أحد الملوك

((إلى سيدي الملك . من عبد ادد شومو

وأطلق على شهر (نينيكار - NE.NE GAR) في مدينة لكش^{١٠٠} اسم عيد (أكل الدخن على شرف الإله ننكرسو - DINGIR NIN GIR.SU) وهو سم آخر للإله (تموز - du mu) سومى في مدينة (أور UR) ، عيد (نينازو) وهو اسم للإله تموز عندما يكون في العالم السفلي، وسمي بعيد المساعل في مدينة (ننر - IN.NIL) ، وشملت طقوس هذا الشهر على أكل الخبز في الحفلات الحنائرية لتموز الحى الباقي في عالم الأموات حاملاً المساعل ليلاً لأرواح الأموات .

وسميت الأشهر السومرية بصورة عامة بالأسماء الآتية:

١. BĀR.ZĀG.GAR - بارزكار: ويقابل شهر نيسان ومعناه الشهر الأول في السنة وهو من أشهرهم المقدسة حيث كرسوه للإلهين أنو وأنليل الهي السماء والهواء، كما أطلقوا عليه تسمية شهر المعبد أو المزار.

٢. GU4 SI GÁ - كوسيسا ويقابل الشهر أيار ومعناه شهر التور المقدس لأن هذا الشهر يقع في برج التور أيضاً.

٣. SIG4 GA - سيككا، ويقابل الشهر حزيران ومعناه صناعة اللبن

٤. ŠU.NUMUN.NA: ويقابل الشهر تموز وهو الشهر المقدس شهر لتصفح والاستعمار.

٥. NE.NE GAR - نكار، ويقابل الشهر آب وقد حصص للإله ننكشزيدا.

٦. KIN INNAN.NA كينينانا: ويقابل الشهر أيلول أي شهر نزول عشتار للعالم السفلي حيث كرس هذا الشهر لها.

٧. DU6 KU - دوكو: ويقابل الشهر تشرين الأول ويعني شهر الصفاء واللمعان.

أوصر، عندما رقت الهلال في اليوم الثلاثين من الشهر وجدته عالياً جداً بالنسبة لليوم الثلاثين من الشهر وإن وضعه يتناسب مع وضع الهلال لليوم الثاني من الشهر فإذا كانت هذه المعلومات مناسبة لسيدي الملك فخير على خير، وإلا علينا أن نتطر القادم من مدينة آشور وبعد ذلك يحدد اليوم الأول من الشهر).

ومن أسطر الرسالة نستشف بأن تحديد اليوم الأول من الشهر يمكن تحديده حتى بعد يوم من بدايته الحقيقية خصوصاً إذا تعذرت رؤية الهلال بسبب الغيوم أو الغبار^{١٠١}.

وكان مطلع الشهر متصفاً بأعياد طقسية إذا احتفل بعيد ((النور الجديد)) لدى ظهور الهلال القمري وذلك لأن الإله القمر^{١٠٢} لم يكن ممثلاً بالقرص القمري بل بالهلال^{١٠٣}.

وكان لكل مدينة سومرية أسماء مختلفة للأشهر، وكان السومريون يقومون بربط بعض الكواكب وعلى الأخص بعض علامات البروج مع الأشهر خاصة تلك الكواكب التي تظهر قريبة من الشمس في أوقات الأعياد والاحتفالات الدينية التي صارت مرتبطة بهذه الأشهر^{١٠٤}، ونعرف أنه في زمن اوركاينا (اورانيمكينا)^{١٠٥} كان هناك شهر يدعى الشهر السابع (شهر نجمة)^{١٠٦}

وأطلق السومريون على الشهر تسمية (ITU) بمعنى شهر^{١٠٧}، وبعض أسماء الأشهر السومرية تشير إلى فعالية زراعية تحدث عادة في ذلك الشهر، حيث نجد أن الشهر الثاني عشر هو شهر (شكينكو - ŠE (KIN-KU)) وهو شهر آذار قد سمي شهر (حصاد الشعير) وإذا لم يكن الشعير ناضجاً في بدء الشهر الثاني عشر يضيفون شهراً كيساً اسمه بالسومرية (ITUDRIGU)، حتى يقع حصاد الشعير دائماً في هذا الشهر^{١٠٨}.

٨. APIN DU 8.A.A - أيبندونا، ويقابل الشهر تشرين الثاني.

٩. GAN GAN NA - كان كان نا، ويقابل الشهر كانون الأول.

١٠. AB BA F - ابباي ويقابل شهر كانون الثاني.

١١. ZIZ.A.NN - زيز ان، ويقابل الشهر شباط ويعني العصا أو الصولجان.

١٢. SE KIN KUL - شيكنكو ويقابل الشهر آذار أي شهر حصاد الشعير^{١٢}.

أما الأكديين (بابليون واسوريون) فقد اتبعوا التقويم السومري تماماً، إلا أن أسماء الأشهر لدى الأكديين خُلفت حيث أطلقوا على الشهر بالأكدية سمية warham^{١٣}. وكان أول شهورهم (نيسان) وأخرها (اذار) تماماً كالسومريين^{١٤}. وكان في نابل^{١٥} ما يعرف بالتقويم التخطيطي الذي استخدم للأغراض الرسمية وإيضاً الديون وحسابات الفوائد وغيرها، والذي يفترض أن السنة مكونة من (٣٦٠) يوماً موزعة على (١٢) شهراً. ومن حل ثلاثة لفرق بينها وبين السنة الشمسية، أي الخمسة أيام المتبقية كانت الأشهر تعدل فصلياً، أي كل ثلاثة أشهر من ربط الفاتح من نيسان بالاعتدال الربيعي، حيث كان الفاتح من نيسان دوماً في التقويم التطري هو يوم الاعتدال وبداية السنة جديدة

وكانت أسماء الأسهر ترتبط بدلالات عديدة منها زراعية وفلكية، فضلاً عن ارتباط بعض الأسماء بأساطير ومعتقدات دينية ولا زال قسم كبير منها يستخدم إلى الوقت الحاضر^{١٦}.
وسماء الأشهر في اللغة الأكدية كالآتي:

١. nis3.ana - نيسان، يقابل الشهر نيسان ومعناه البدء أو الشروع، حيث يقع الاحتفال برأس السنة البابلية بالماتح من هذا الشهر، وبعد عصر حمورابي أطلق عليه البابليون تسمية arah rabutu أي ((الشهر العظيم)) اقتبسه اليهود واطلقوا عليه اسم ((ايبب)) ومعناه ((لزهرة)) وبقابلته بالعربية ((آب)) ويعني السنايل والربيع عرف بالبهلوية ((ني اسان)) أي اليوم الحديد ويقصد به رأس السنة.

٢. aru - أيار، ويقابل الشهر أيار ويعني (تفتح الأزهار) من المصدر aru بمعنى الزهر أيضاً، وفي لغرية أبر وأيار نعني ((الهواء الحار)).

٣. Simānu - سيمان، ويقابل الشهر حزيران وهو لا يتفق واسمه البابلي مع التسمية الشائعة الآن (حزيران) وهي آرامية الأصل، وربما اقتبس البابليون التسمية من السومريين.

٤. Du2u - تموز، ويقابل الشهر تموز كما ورد بصيغة du2u-mu2u وتعني الآن النار.

٥. Abu - أب، ويقابل الشهر أب وعرف بهذا الاسم لدى البابليين لسدة حرارته، وبطلق عليه اليهود نفس التسمية العربية أب^{١٧}.

٦. ulu - ألول، ويقابل الشهر أيلول، ويقابل هذا الشهر بالعربية ((ول)) أو ((هل)) بمعنى ((الصراخ والعويل)) وعلى ما يبدو أن المناحات على موت الآله تموز كانت تقام في هذا الشهر.

٧. isritu - تشرت، ويقابل الشهر تشرين الأول وقد كرسه البابليون للآله الشمس، وقد عرف لدى اليهود باسم ((تشري)) وفي الآرامية ((شيرا)) وفي العربية ((شرع)) ومعناه البدء.

1- NA 4KIŠIB .EN MAN.PAP Ša L.GÍR

((جنم بيل - سد الحارس))

2- de-en.Ša ⁶ NINA ⁶

((قصية نينوايا بخصوص عبده))

3- ma UGU Lu IR MES Šu

((ضد بيل شرو اوصر اشكى))

4- TA EN, MAN, PAP ig-ru-u-mi

((في بداية الشهر القمري في حزيران))

الفصل الرابع

الأسبوع

يعد العام والشهر والأسبوع وحدات فلكية لقياس الزمن. ولكن هذه الوحدات لم تكن كافية لترتيب شؤون الحياة المدنية والدينية في العراق القديم. فكان الشهر وحدة طويلة. واليوم وحدة قصيرة. وقد دعت الحاجة إلى استحداث وحدة وسيطة بينهما. فمهدت حقاً أوجه القمر الأربعة (الهلال، الربع الأول، البدر، الربع الأخير) بتقسيم الشهر إلى أربعة أقسام ولكن تعيين مدد تلك الأوجه على التمام لم يكن امراً يسيراً. والراجح أن تلك الأوجه هي أصل الوحدة الزمنية التي ندعوها الأسبوع. ومع ذلك تطلب الأمر تطوراً طويلاً الأمد حتى صار من الممكن تثبيت تلك الوحدة الإصافية بالقدر الكافي^{١٠}.

وقد قسم البابليون الشهر القمري إلى أربعة أقسام متساوية^{١١}. وقرنوا أيام الأسبوع بالكواكب السيارة الخمسة التي كانت تقرر بدورها بأسماء الالهة الخمسة^{١٢}. وهي كالآتي:

٨. aransanna - ارخسمن: ويقابل الشهر تشرين الثاني.

٩. Kishimu كيسليم: ويقابل الشهر كانون الأول وفيه يحدث الانقلاب الشتوي.

١٠. tebetu طبت: ويقابل الشهر كانون الثاني ويمثل قمة الشتاء.

١١. Šabattu شباط: ويقابل الشهر شباط وفيه تحدث العواصف والأمطار.

١٢. addaru آذار: ويقابل الشهر اذار وكرس للإله آشور كما أطلق عليه arah Šbbutu أي شهر السبعة ويقصد بها الأرواح السريرة والشهر addaru الشهر الأول لدى العيلاميين وهناك من يعتقد أن كلمة اذار مستقاة من الحذر (هدر) ومعناه ((الصوت/الصخب)) وذلك للعواصف الربيعية ذات الرياح الشديدة وكذلك ((البرق والرعد)). وهذا ما نلاحظه في هذا الشهر حتى الوقت الحاضر^{١٣}.

وكما هو واضح فإن أسماء معظم الأشهر ظلت مستخدمة في العراق إلى الوقت الحاضر وحتى بعض البلدان العربية المجاورة وانتقل بعضها إلى اللغة العبرية والآرامية والسريانية^{١٤}. مما دفع البعض إلى الظن خطأ أن الأسماء دخلت العربية من العبرية أو السريانية في حين أنها أسماء من التراث اللغوي العراقي القديم أينما وجدت^{١٥}.

ومما تجدر الإشارة إليه استخدام الشهر القمري لتاريخ العقود والوثائق والقضايا القانونية فمن خلال إحدى قصايا المحاكم التي تعود للعصر الآشوري الحديث (٩١١-٦١٢ ق.م. نقرأ ما يأتي:

اسم الكوكب	اسم الإله	الممثل له
المشتري	UMUNPA UD UD A	مردوك
الزهرة	DIL.BAT	عشتار
زحل	LU BAT SAG.US	بنورث
عطارد	LU.BAT.GU.UD	نابو
المريخ	ZAL BAI A NU	نركال

ثم أضافوا يوماً من أيام الأسبوع للقمر Sin يوماً آخر للشمس (Šamaš). بذلك أصبح عدد أيام الأسبوع بعدد الآلهة السبعة العظيمة .

وحاول البابليون أن يتخذوا لهم تقويمياً أسهل من هذا بأن قسموا الشهر إلى ستة أسابيع في كل منها خمسة أيام^{٢٠} . كما أن الآشوريين في تاريخهم القديم قسموا الشهر إلى ثلاثة أقسام كل منها مكون من عشرة أيام، لكن ثبت بعدئذ إن أوجه القمر أقوى أثراً من رغبات الناس^{٢١}.

وهناك من الأدلة ما تشير إلى اهتمام العراقيين القدماء بالرقم (سبعة) وكثيراً ما يرد هذا الرقم في أدبياتهم وأساطيرهم الدينية^{٢٢} . وربما كان نظام الأسبوع الذي ابتدعه العراقيون القدماء للأسباب الآتية

١. كان العراقيون القدماء يحافظون ويركزون على أداء الطقوس الدينية في اليوم الأول من الشهر، ويوم اكتمال القمر (البدر) اليوم الرابع عشر، ثم أخذوا ينصفون هذه الأربعة عشر يوماً وهكذا، حتى أصبح مقسماً إلى أربعة أقسام (أسابيع)، ويبدو أن فكرة الأسبوع تطورت في القرون القلائل ق.م نتيجة الجمع بين الفكرة البابلية والسبت

اليهودي كما جاء في خلق العالم في ستة أيام في التوراة .

٢. يذكر أن أطباء العراق القديم أنهم منعوا مرضاهم من مراجعهم أو حتى لمسهم في اليوم السابع من لتهر ومضاعماته^{٢٣} .

٣. عرف العراقيون القدماء حمسه كواكب سيارة فضلاً عن الشمس والقمر فيصبح العدد (٧) . وهناك من الأدلة الكافية على أن الرقم (٧) كان يقصد بذكره في معظم الاحوال على أنه يرمز للكثرة .

ونجد في أسطورة الخلفة البابلية^{٢٤} إشارات مهمة إلى تقسيم دورة القمر الشهرية إلى أربعة أجزاء بالنسبة إلى وجه القمر، فإن الشهر القمري انسب أنواع التقاويم فبالإمكان تقسيمه إلى أربع فترات زمنية واضحة وفق أوجه القمر الأربعة .

وتجدر الإشارة إلى أن الأسابيع البابلية لم تكن مستمرة مثل أسابيعنا بل تحتم أن يكون اليوم الأول من كل شهر هو اليوم الأول من الأسبوع الذي يقع فيه .

الفصل الخامس

اليوم

قسم العراقيون القدماء الزمن إلى سنين والسنة إلى أشهر ولشهر إلى أسابيع، وقد تطلب منهم هذا التقسيم المرید من التقنين من أجل دقة لتقويم، فجاء تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام، واليوم كما هو معروف المدة الزمنية التي تقطعها لأرض لإكمال دورة كاملة حول محورها في أربع وعشرين ساعة.

وحسب السنة الشمسية فإن اليوم يبدأ من بداية الدقيقة الأولى بعد الساعة الثانية عشرة ليلاً لينتهي مع نهاية الدقيقة الأخيرة من نفس الساعة في منتصف الليلة التالية^{٢٥} .

وكان النهار والليل في بلاد بابل مقسمان إلى ثلاثة أقسام سميت بالحراسات وهي بالسومرية (EN.NUN) وبالاكدية (مصارث - masarru) والحراسة كانت تساوي ساعتين وتساوي (أربع) ساعات من توقيتنا الحالي. وعلى هذا فإن ساعات اليوم القديم تساوي اثنتي عشرة ساعة مصاعفة^{١١}.

وقسموا الساعة إلى (٣٠) كشر (ges) أو (u) وبالحساب الحالي فإن الساعة المصاعفة تساوي (٣٠) كيشاً، وعلى هذا فالكيش يساوي (٤) دقائق حالياً والساعة القديمة تساوي $٣٠ \times ٤ = ١٢٠$ دقيقة من توقيتنا الحالي^{١٢}.

ومن خلال الإنجاز الرائع في مجال التقويم يرى أن العراقيين القدماء قد استخدموا معارفهم المتقدمة في الرياضيات لضبط نسب أطوال الليل إلى أطوال النهار بحسب فصول السنة المختلفة وقد وضعوا لذلك نسباً رياضية تستند إلى المتواليات العددية. وقد وضعوا آلات لقياس أجزاء اليوم مثل المزولة، والساعات المائية لقياس ساعات الليل^{١٣}.

الفصل السادس

الساعة

من أجل أن يكون قياس اليوم أكثر دقة وبوحدات أصغر - تقل عن اليوم الواحد - ابتكر العراقيون القدماء الساعات لغرض قياس أجزاء اليوم واستخدموا لذلك أنواعاً من الساعات وهي الساعة المائية ليلاً والساعة الشمسية نهاراً والساعة الرملية. كما استخدمت الساعة الشمسية لتحديد الاعتدالين والانقلابين من خلال قياس طول الظل وانحرافاته^{١٤}.

وعرفت الساعة باللغة السومرية (KASKAL GID) ^{١٥} بينما اطلق عليها في اللغة

أما اليوم في التقويم القمري والذي يسبر عليه سكان العراق القديم فإنه يبدأ من شروق القمر ويمتد إلى شروقه التالي^{١٦}.

وقسم العراقيون القدماء اليوم إلى اثنتي عشرة ساعة وهذه الساعة تعادل ساعتين من حسابنا والتي اطلق عليها بالسومرية (KASKAL.GÍD) وبالاكدية (بير - bera b.ri) ^{١٧}، والبير في اللغة البابلية تترجم عادة بـ (ساعة مضاعفة) وإن كان معناها بالنسبة لساعاتنا يختلف من حيث طول الفترة بالنسبة للموسم^{١٨}، واطلق على اليوم في اللغة السومرية (L4) أما في اللغة الأكدية فسمي Uma^{١٩}.

وكان البابليون قد قاموا بتقسيم اليوم إلى (٣٦٠) قسماً كأيام السنة الـ (٣٦٠) أو درجات الدائرة الفلكية الكونية المؤلفة من (٣٦٠) درجة والذي كان كل قسم يعادل أربعة دقائق بمعنى آخر انهم أدركوا نظرياً ما عرفناه نحن فيما بعد بخطوط الطول التي تحتاج الأرض في حركتها حول نفسها أن تقطع المسافة بين خط وآخر بأربع دقائق حيث تقطع في اليوم والليلة (٣٦٠) خطاً^{٢٠}.

ونظراً لما تميز به فلكيو العراق القديم من دقة في المراقبة والحسابات فقد قاموا بتقسيم اليوم إلى جزأين: مضيء ومعتم. فالجزء الأول المضيء من اليوم وقصد به ((النهار)) الذي عرف في اللغة السومرية بـ (UD) وباللغة الأكدية (اوم - Umu)، والمفردة الأكدية أقرب ما تكون لمرادفها في اللغة العربية ((يوم)). أما الجزء الثاني فكان ((الليل)) الذي عرف بالسومرية (GE6) في حين أطلق عليه الأكديون (صلم - Sa amu أو Salmu) وتعني الطلام والعتمة وهي تطابق نفس المعنى واللفظ العربيين^{٢١}.

الأكدية القديمة بـ (da-na) ومن ألقاها أيضا (da-an-na) بينما جاءت التسمية البابلية بـ (بير بير) (beru - bitu) ، كما وردت مقطعيًا (bi-e-re-um) وهي ساعة مضاعفة عن قياس وقت الساعة المعروف عليه بتوقيتنا الحالي أي أن كل واحد ((بير)) (1 beru) يعادل ساعتين بحساباتنا الحالية وبالرغم من أننا نقسم اليوم بوقتنا الحاضر إلى ((٢٤)) ساعة، إلا أننا نلاحظ تأثيرنا وتقليدنا بالمراث العراقي القديم حيث نجد عقارب الساعة تبدأ وتنتهي بالرقم ((١٢))، وهذا نابع من التقسيم البابلي لليوم الكامل بعدد متساو من الساعات خص نصفها الأول للنهار والنصف الثاني للمساء ، وفصلًا عن ذلك نجد أن العلامة التي دوت بها مفردة (بير) (beru) أي الساعة البابلية (هي عبارة عن خطين متوازيين يقطعهما خطان آخران وإن النهايات الأربع لهذه الخطوط ربما تشير إلى الأرقام الأربعة الرئيسة التي غالباً ما نجدها في ساعاتنا الحالية (الحديثة) (١٢، ٦، ٣، ١) ، (انظر الشكل (١)).

قسمت الساعة البابلية الواحدة إلى (٦٠) دقيقة وهي أيضاً مضاعفة في وقتها عن قياس وقت الدقيقة المستخدم حالياً كما قسمت الدقيقة إلى (٦٠) ثانية مضاعفة .

وعرفت الدقيقة في اللغة السومرية بـ (GIS, US) التي يحتمل أن تكون المرادفة الأكدية لهذا المقطع الرمزي (أشار - isaru أو usaru) وهي مفردة مقربة جداً للاستخدام السائد في وسائل الإعلام السمعية (المذياع مثلاً) عندما تذكر أن مؤشر الوقت يشير إلى الساعة أو إشارة الوقت تشير إلى الساعة ، وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار وبشكل مستقل شكل المقطع (GIS) لربما يدل على ضرب الساعة (القصيب المؤشر) (انظر الشكل (٢)) ،

وأمدتنا النصوص المسمارية بمعلومات قيمة عن تمييز البابليين لساعات الليل عن ساعات النهار ، ونستشف ذلك من خلال نصوص العصر البابلي المتأخر والتي نستل منها الأمثلة الآتية:

فنقرأ في إشارات الوقت:

(UD 15 KAM Ša nisammi uma U' muni singulu
KASK AL GÍD gi m, KASK AL GÍD mušim)

ويرحم

((في اليوم الخامس عشر من شهر نيسان يتساوى النهار والليل حيث تصبح ست ساعات مضاعفة للنهار وست ساعات أخرى للمساء))، وكذلك:

(KASKAL GÍD GE, utalak kakkabu rabu
... .. samru)

أي

((عند حلول الظلام (الليل) وفي أول ساعاته يسطع (يوميض) النجم الكبير من شمال نحو (الجنوب)))

ونقرأ في نص آخر:

(11/2 KASKAL GÍD ME NIM A)

((عند الساعة الواحدة والنصف من الصباح))،

و

(1 KASKAL GÍD GE6)

((عند الساعة الأولى من الليل))،

ومن إشارات الوقت أيضاً:

(1 - na /- KASKAL GÍD ud me a - na seru tatarma)

وينرحم

((عند الرجوع إلى منطقة خارج المدينة (وتحديثاً) عند النصف الأول من ساعة النهار الأولى)) ،

وإستخدم البابليون عدة أنواع من الساعات المائية، والتي أطلق عليها باللغة السومرية تسمية

(DIB DIB) وباللغة الأكديّة (دبب دبب) (dibbibu). والتي استخدمت في النهار، وكانت على عدة أشكال فهي إما اسطوانية أو منشورية الشكل، وتعمل الساعة المائية من خلال قياس كمية الماء المزاح من خلال الثقب الذي يتوسطها^{١٠}، وبقياس بالسبيل^{١١}، والماء^{١٢}.

وهناك أنواع من الساعات المائية التي تعود إلى مجموعة النمرود^{١٣}، معنونة في المتحف البريطاني منها نموذج ساعة عبارة عن طاسة برونزية مثقوبة في وسط قاعدتها السفلى تمت مقارنتها مع عدد من الطاسات التي تعود للقرون الوسطى من ذوات الأصول الأوربية فعرف أنها من الساعات المائية

وهذه الساعة (الطاسة) تختلف بعملها عن بقية الساعات من حيث أن الماء لا يوضع بداخلها بل إن الطاسة نفسها توضع فوق الماء في إناء أكبر حجماً وكانت تغطس بوقت قصير جداً، وكان ينظم قياس الماء بوزن الطاسة وحسب حجم الثقب، أما الاختلافات التي كانت تنجم عن حجم الثقب فكانت تهمل لأهداف علمية، ومجموعة هذه الطاسات ستعمل من الممكن قياس طول الوقت بها إلى ما دون الخمس دقائق نزولاً إلى حد الدقيقة الواحدة أو حتى أقل من ذلك^{١٤}.

وقد أشار اللوح المرقم (BM 86378) إلى التطبيق العملي للساعة المائية وكيفية إضافة الماء إليها، إن الساعة المائية ذات الحوص الأسطوانية أو الشكل المنشوري وغيرها من ذوات الثقب في الأسفل كانت من أجل تحديد طول ساعات الليل، ففي الانقلاب الصيفي كان عليهم صب (٢) مثلاً من الماء لكل ساعة، وإن نفاذ الماء كان يحدد نهاية الساعة وكان يضاف (٢/١) مثلاً كلما مر نصف شهر لقياس طول الليل، وفي الاعتدال الربيعي كان يفرغ (٢) مثلاً ويضغ (٤) مثلاً لقياس ساعات الليل في الانقلاب الشتوي، وبعبارة أخرى فإن طول ليل الشتاء كان يقضي صب كميات أكبر من الماء

لقياسه وتقليلها صيفاً وهكذا يصبح المن الواحد ممثل أحد المواقيت التي يطلق عليها (massartu) وتعادل أحد المواقيت ومن المحتمل أنها تساوي ساعة ونصف بابلية مضاعفة حالياً^{١٥}، وكما أشرت سابقاً بأن الساعة المائية التي عرفت بتكرار المقطع الرمزي (DIB DIB) والمدون بالعلامة الصورية  وهو شكل قريب جداً من الشكل المعتاد للساعات الدائرية التي نعملها في أيدينا الآن. (انظر الشكل (٢))، وقد حور شكل العلامة في المراحل التالية وذلك جعل الشكل الدائري على شكل مربع  وهذا الشكل هو الآخر مأثور لنا الآن، وإن تسمية (DIB DIB) كانت تسبق بالمقطع (gr) الدال على المواد التي كانت تصنع من الخشب وهذا يعني بطبيعة الحال أن الساعة البابلية كانت ساعة مصنوعة من الخشب وبظراً لعدم قدرة الخشب على مقاومة الظروف الطبيعية فقد حرمتنا من العثور على أثر مادي واضح المعالم يعرفنا بطبيعة الساعة المستخدمة آنذاك^{١٦}.

أما عن النهار وقياس ساعاته فقد استخدم العراقيون القدماء الساعة الشمسية التي كانت عبارة عن قضيب يوضع عمودياً في إناء مليء بالرمل، بحسب الوقت من خلال قياس طول الظل المنعكس من هذا القضيب، واحتوى النص المسماري (BM 86387) معلومات تشير إلى أن طول القضيب سيكون ياردة واحدة عندما تقصص ساعتين وثلاث الساعة في النهار خلال الفترة التي تقع بعد الانقلاب الشتوي، إن عدم ذكر النص لطول القضيب الحقيقي وتطرّفه فقط إلى طول الظل وإثاء فترة محددة من الزمن يدل على أن طول القضيب للساعة الشمسية كان واحداً في جميع الساعات الشمسية^{١٧}.

الخاتمة

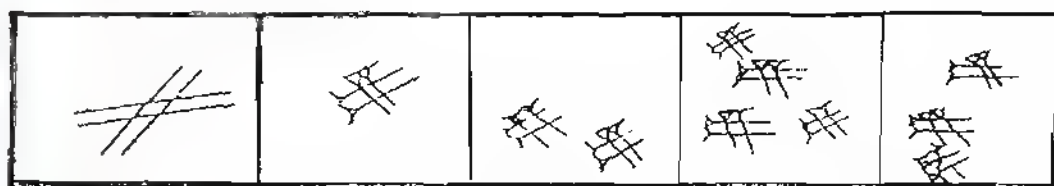
تناولت في بحثي الموسوم بـ ((أقسام الزمن والوقت في العراق القديم)) الحديث عن جانب مهم من جوانب الحضارة العراقية القديمة في مجال الاهتمام بالزمن والوقت نظراً لما لهذا الأمر من أهمية بالغة في حياة الإنسان وتنظيمها.

في بعض الدول العربية، كما نرى أن العراقيين القدماء هم أول من ابتدع مبدأ الكبس للتوفيق ما بين الستين القمرية والشمسية بالإضافة إلى ابتداء سنتهم في النصف من شهر نيسان وهذا ما نطالعه لدى قراءتنا الأبراج في الصحف والمجلات. مما تقدم نرى مدى تأثير التراث العراقي القديم في مجال احتساب الوقت والزمن على البلدان المجاورة وغير المجاورة والذي يزيد من عراقة هذا البلد وأصالته حضارته.

وخاصة فيما يتعلق بالزراعة والتجارة ومعرفة وفات الاحتفالات الدينية وأعياد رأس السنة.

والحقيقة الطاهرة للعيان أن العراقيين القدماء هم أول من اهتم بالزمن وتقسيم الوقت ونرى ذلك واضحاً في تقسيمهم السنة إلى اثني عشر شهراً والنهر إلى ثلاثين يوماً واليوم إلى اثني عشرة ساعة مزدوجة. وإن هذا التقسيم هو التقسيم المعمول به حالياً في معظم بلدان العالم. بالإضافة إلى أن أسماء الأشهر هي ذاتها المستخدمة حالياً

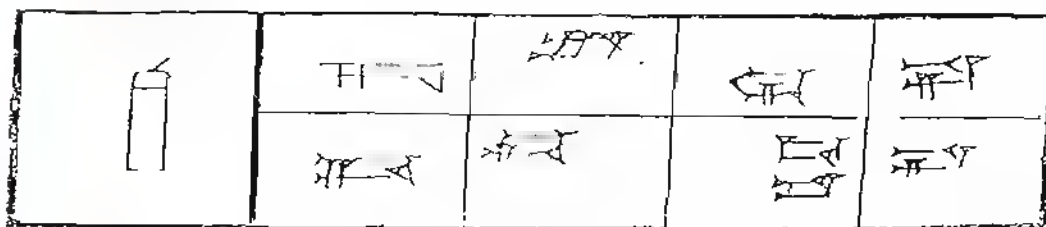
DANNA beru



شكل رقم (١)

نقل عن: اسماعيل، خالد سالم، تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السمارية، المصدر السابق، ص ٣١٠.

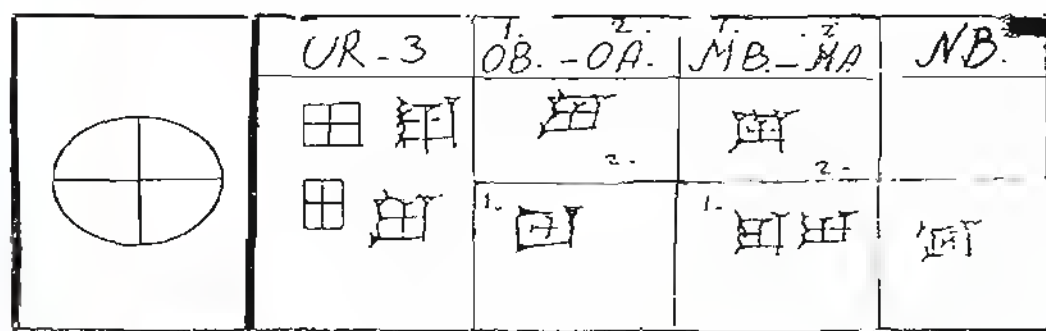
GIS isbu



شكل رقم (٢)

نقل عن: اسماعيل، خالد سالم، تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السمارية، المصدر السابق، ص ٣١٠.

DIB DIB - usbutu



شكل رقم (٣)

نقل عن: اسماعيل، خالد سالم، تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السمارية، المصدر السابق، ص ٣١٠.

١٩. أحمد سريس، المصدر السابق ص ١٢ ١٣
٢٠. كوينيو جوزيف الحياة اليومية في بلاد بابل و آشور
ترجمة سليم طه لتكريتي، ط ٢، بغداد ١٩٨٦، ص ٣٧٦.
٢١. لورنزي، معسر أحمد عبد الله، أسئلة العوم، البيعة
والنقضية في بلاد وادي الرافدين وتأثيرها على بلاد
ليونان أطروحة دكتوراه غير منشورة قدمه رئيس كلية
لأدب، جامعة الموصل، ١٩٩٧، ص ٥٤.
٢٢. الحايوي، عبد العزيز الياس سحان، المصدر السابق،
ص ١٥٦.
٢٣. لوتس جون، نابل تاريخ مصور ترجمه سمير عبد
الرحيم الحلبي، بغداد ١٩٩٠، ص ٣٨٦.
٢٤. رشيد، فوزي، «علم الملك و أساس الاوقات في العراق
التقديم»، افاق عرسه، (٢)، ١٩٨٤، ص ١٠٨.
٢٥. له لتمر وهو الآله (NANAR) عند
لسموميين و (SIN) عند لأكديين، «سته لآلهة
(نابا) أو (منسار) حبيبة تموز و هرديوب لاغريق
(فسوس)، انظر، النحسي، حسن، المصدر السابق،
ص ١٨٥.
٢٦. روث، مارغريت، المصدر نفسه ص ٨٨.
٢٧. الأحمد، سامي سعيد، المدخل الى تاريخ العالم القديم
(العراق القديم)، ج ١، بغداد ١٩٧٨، ص ٢٧٩.
٢٨. أوركاخينا (أورانيكميا) وهو أحد رجال لسين لدى
سلم لسلطه في مدينة لكش في حدود (أو سط) لقرن
الرابع و لثلاثين) ق.م، وهو صاحب أقدم الإصلاحات
المعروفة بالريخ، اتخذ بعض الخطوات لمعالجة امتداد
لتي تمت لسلالة لكش الثانية وأن يعيد الأوسع الى سابق
عهده، انظر، ساكر هاري، عطمة نابل ترجمه عامر
سليمان، الموصل، ١٩٧٩، ص ٦٦.
٢٩. الأحمد، سامي سعيد، العراق القديم المصدر نفسه
ص ٢٨١.
٣٠. يوس امس عبد النافع أمين، صيغ لعتودية في النصوص
المسمارية، رساله ماجستير غير منشورة مقدمة لى كلية
لآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص ٢٥.
٣١. الأحمد سامي سعيد، العراق القديم، المصدر نفسه
ص ٢٨١.
٣٢. لكش، نعرف خر بها اليوم باسم (نابو) تقع في محافظة
الناصرية جنوب شرقي الرافعي وهو عن المن السومرية
غير المذكورة في قائمة الملوك السومرية إلا أن سلاتين
حكمتا فيها وهما سلاله كوديأ و سلاله أورناسة قبل
١. روث، مارغريت عموم لياشس ترجمه يوسف حسي،
الموصل ١٩٨٠، ص ٨٩.
٢. سماتيل خالد سالم، مظهر لتوحيد في لعلوم
العصر، بحث مقدم لى الندوة العلمية حول وحدة
حضارة وادي الرافدين بغداد ٢٠٠١ ص ١٥٥.
٣. روث، مارغريت، المصدر نفسه، ص ٩٠.
٤. لكانوسي، عبد العزيز، الياس سحان أثر لبيئة لطبيعية
في تاريخ و حضارة بلاد لرافدين، أطروحة دكتوراه غير
منشورة مقدمة لى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٠
ص ١٥٥.
٥. Oppenheim A Leo, Ancient Mesopotamia,
Chicago, 1964 PP 145-146
6. Oppenheim, A Leo, "Babylonia and Assyrian
Historical Texts" In ANET P.269
٧. ملك لاول من لامبراطوية الآشورية الاولى من العصر
الاشوري الحديث حكم لمدة (٢١) سنة، خلفه في الحكم
الملك (توكلتي نرنا الثاني)، سطر، النحسي، حسن،
معجم المصطلحات و الأعلام في العراق القديم، ط ١،
بغداد ١٩٧٥، ص ١٤.
٨. ساكر، هاري، قوة سور، ترجمة عامر سيجان، بغداد
١٩٩٩، ص ٢٨٣.
٩. روث، مارغريت، المصدر السابق، ص ٨٤-٨٥.
١٠. روث، مارغريت، المصدر نفسه، ص ٨٥.
١١. أحمد، سريس أحمد عبد الحاج، حساب الزمن و ضبط
الوقت في العراق القديم، رسالة ماجستير غير منشورة،
كلية لآداب، جامعة الموصل ٢٠٠٧ ص ٨.
١٢. باقر، طه، موجر في تاريخ العلوم و المعارف في لحضارات
لقدمية و الحضارة العربية الاساسية، بغداد ١٩٨٠
ص ٨٧.
١٣. عبد الواحد، فاضل و عامر سليمان عادات و تقاليد
للسعوب القديمة، بغداد ١٩٧٩، ص ١٧٣.
١٤. لدواع تقي، «لبيئة الطبيعية و الاسود حضارة لعرق
ج ١، بغداد ١٩٨٥، ص ٢٥.
15. CIA P 288, 422
١٦. العبيدي، خالد حيدر عثمان حافظ، ابحار الحدود
للبالية (كود ورو)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية
لآداب جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص ٦٢.
١٧. حمد، سريس المصدر السابق، ص ١٢.
١٨. لابات، رسيه، هاموس العلامات لمسمارية ترجمه
اسير موت و آخرين، بغداد ٢٠٠٤، ص ٨٣.

عصر سرجون نطو دابال، كنهن موسوعة علم الآثار، ترجمه جيون يوسف، ج ٢، بغداد، ١٩٩١، ص ٩٥.

٢٢ اور مدة كبيرة تقع جنوب غرب اعاصريه على نهر الفرات وهي مبنية له بتمر سار (س) وروحه (سكال) سمى نحلي ادى النهر) حكمت فيها لابل سلاله همها سلاله وراثانية حدود (٢٥ ٢٥٠) ق م و سلاله وراثانية حدود ٢١١٢ ٢٠٠ ق م نطر دابل كلن موسوعة علم الآثار ترجمه ليون يوسف ج ١ بغداد ١٩٩٠ ص ٨٠

٢٣ عن مدية سومرية لاسم نحلي لها اسور) تقع لى لبحر من بعد دبعو مانه ميون وكتب الموكر للروحي وكتبة لبلاد سومر واد نصر دابال كلن موسومه علم لآثار ترجمه ليون يوسف ج ٢، بغداد ١٩٩١ ص ٥٥٩

٢٥ لاجل سامي سعيد لعراق لثمة المصدر عنه ص ٢٨٠

36 Borger R Assyrische Babylonische Zeichenschrift, Berlin 1988, pp 66 67

٢٦ يونس امين عبد شافع من المصدر السابق ص ٢٥

٢٨ كوسيو جورج المصدر الساسي ص ٣٦١

٢٩ بابل وهي عاصمة الدولة لاسية تقع على نهر الفرات في مدينة لحة جنوب العاصمة بغداد، اوردت في عهد ملكها لحامس حمورابي (١٧٩٥ - ١٧٥٠) ق م، وسبع ورج دمارها وهوها للال حكم الملك بيونيد نصر الذي (٥٦٢ - ٥٥٠) ق م، سقطت على يد الفوات لآخمينية حدود سنة (٥٣٩) ق م، ينظر دابل، كلن المصدر سابق ج ١، ص ١١١ - ١١٢

40 Smith, M. Sumerian Babylonian Time Reckoning, Iraq, XXXI, 1960, p 74

١ الزرقي محسن احمد عبد الله المصدر السابق ص ٥٠

٢٢ سليمان، عامر، الكتابة السومرية، الموصل، ٢٠٠٠، ص ٢١١

٢٣ سمس خان، سالم، الأسير - اصولها وسميتها في حصاره ودي تراقيين وثرها على لبلدان المحاوره تحت مقدم لى سدود العلميه سترود الآثار و لثرت بغداد، ١٩٩٩، ص ٦٢

٢٤ حول لغات العبرية والآرامية ولسانية وتاريخها انظر سليمان، عامر، اللغة لأكية، الموصل ١٩٩١ ص ٩٠

٢٥ سليمان عامر عراق في التاريخ القديم ج ١ محرر نقدرج السياسي، الموصل، ١٩٩٢، ص ٥٧.

٢٦ لكري، محمد عبد العلي عبد الرحمن مصطفى قصاا محاكم في العصر لاشوري حديث رساله ماجستير غير مسبوقة مقدمة لى كلية لاد - جامعة الموصل ٢٠٠١ ص ٨٥

١٠ سارتون جورج تاريخ علمه ترجمه مجموعة من العلماء، ج ٢ مصر ١٩١١ ص ١١٥

٨٠ ترجمه سس دراسا في لتاريخ مروي - ١٩٨ ص ١١٢

49 Maceen J Gi Babylon London, 1964, p 111

٥٠ الروي فاروق نصر "علوم و لغات" حصاره لعرف ج ٢، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٩٥.

٥١ ترجمه سس دراسا في لتاريخ، المصدر السابق ص ١٢٢

٥٢ - يونس ول قصة النصارى ترجمه ركي حب محمود، لحة (١) ج ١ مروي، ١٩٨٨، ص ٢٥١

٥٣ باقر طه "مفهوم لرمي في حصاره ودي تراقيين وعلاقتها بالبحر"، اتفاق عرسه ١٩٨٧ ص ٨٦

٥٤ الزرقي محسن احمد عبد الله، مصدر السابق ص ٥٥ وفي ملحمة كلن من سلا وورد ذكر لرقم (١) سنة مروي وفي سطوره الخليفة وورد ذكر سبعة تراج، نطر باقر طه محمه كلن من، بغداد ١٩٨٨

٥٥ ساكر هارفي، عظمه بابل، المصدر السابق ص ٥٦٢.

٥٦ لأحمد، سامي سعيد "الطب العراقي القديم" سومر لعدد (٢٠)، ١٩٧٥، ص ٩٣ وكذلك زولن مارعرت مصدر سابق، ص ١١٢.

57 Mason F J A History of Science U S A, 1960 p 9

وكذلك رسم فوري، ٢٠ رقم ساسي من هب، اتفاق عرسه لعدد (٣) ١١٩ ص ٢٨

٥٨ بعد سطوره لحيثه لاسانية من أشهر اساطير لحيثه مكسبة وكسب ويعرف لالأك (س) بلش (S) enu mma el وهو يصم رها، لاليت من لشعر وقد دوت على سبع رقم طبعه حول هذه الاسطورة بنظر، باقر طه مقدمة في ادب لعراق القديم بعد ١٩١٦ ص ١٢.

٥٩ باقر، طه "مفهوم لرمي في حصاره ودي تراقيين وعلاقتها بالبحر"، المصدر السابق، ص ٨٢

٦ سارتون، جورج تاريخ العلم، ترجمه مجموعة من العلماء، ج ٢ ص ١١٩ عرسه ١٩٦٢، ص ١١.

٦٠ لخورى، سمان، اراهيم تاريخ الشعوب اميلادى والهجري ومبدا لهما، بغداد ١٩٨١ ص ١٣

٧٧. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، المصدر السابق، ص ٣٠٨.

٧٨. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، المصدر السابق، ص ٣٠٨.

٧٩. لزرقي، محسن، حمد عبد الله، المصدر السابق، ص ٥٩.

٨٠. أنشيل بالومرية (GÍN)، وبالاكية (س)، (١٩١٤) وهو وحدة وزن ويعادل في الوقت الحالي (٨٠٤) غم ينظر: أنشيل، حسن، المصدر السابق، ص ٢٤٠.

٨١. المان بالومرية (MA.NA) وبالاكية (من)، (man) وهو وحدة وزن ويعادل في الوقت الحالي (٥٠٥) غم، ينظر: أنشيل، حسن، المصدر السابق، ص ٢٤٠.

٨٢. لشرود (كثير)، وهي ثاني فصول الأسماء، وأكثرها روعة من حيث الآثار لبقائه، تقع طلالها على بعد (٣٧) كم إلى الجنوب الشرقي من مدينة الموصل على الضفة الشرقية من نهر دجلة، تسمى تأسيسها إلى زمن لك شلمنصر الأول (١٢٦٣ - ١١٤٤) ق.م. وسير الدلائل إلى أن المدينة كانت مسوطة قديماً في الألف الثالث ق.م. وكان الملك آشور ناصر بال الثاني (٨٨٣ - ٨٥٩) ق.م. وسعها بعد أن اتخذها عاصمة له وشيد فيها للصور والمعابد والدور، ينظر باقر، طه، وشتر فؤاد، المرشد إلى مواضع الآثار والحضارة الرحلة لثلاثة أعداد، ١٩٦٦.

83 Smith, OP Cit, pp 77-78

٨٤. لزرقي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق، ص ٥٨.

٨٥. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، المصدر السابق، ص ٣٠٩.

٨٦. زوشن، مار غريت، المصدر السابق، ص ١٠٩.

٦٢. دورنت، ولي، المصدر السابق، ص ٢٥٢.

٦٣. إلهيم، نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج ٦، بيروت، ١٩٦٧، ص ٣٧٥.

٦٤. ساكر، هاري، عطمة بابل، المصدر السابق، ص ٥٦٢.

٦٥. سليمان، عامر، المعجم الأكدي، ج ١، بغداد، ١٩٩٩، ص ٩.

٦٦. الحصري، نسي حسين، مفهوم ((لرم)) في الفكر العربي بين الفلك والربصيات، سومر، ٣٩، ١٩٨٢، ص ١٢٩.

٦٧. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، المصدر السابق، ص ٣٠٧.

٦٨. الراوي، فاروق ناصر، نظام التوقيت في لغة «قديمه»، بحوث الندوة لقطريه لسادسة لتاريخ العلوم عند العرب، عدد ١٩٩، ص ٢٦.

٦٩. كوتسيو، جورج، المصدر السابق، ص ٣٦٧.

٧٠. باقر، طه، «مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود»، المصدر السابق، ص ٤٣.

٧١. الرزقي، محسن، حمد عبد الله، المصدر السابق، ص ٥٧.

٧٢. سليمان، عامر، المعجم الأكدي، المصدر السابق، ص ١٤٣.

٧٣. سلمان، عامر، المعجم الأكدي، المصدر السابق، ص ١٤٣.

٧٤. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، المصدر السابق، ص ٣٠٧.

٧٥. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

٧٦. دورنت، ولي، المصدر السابق، ص ٢٥٢.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١. إلهيم، نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج ٦، بيروت، ١٩٦٧.
٢. الأحمد، سامي سعيد، «العلم العراقي القديم»، سومر، العدد (٣٠)، ١٩٧٤، ص ٩٣.
٣. الأحمد، سامي سعيد، المدخل إلى تاريخ العالم القديم (العراق القديم)، ج ١، بغداد، ١٩٦٨.
٤. سماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السومرية»، أدب الرافدين العدد (٢١)، ١٩٩٨، ص ٣١٠ - ٣٠٧.
٥. سماعيل، خالد سالم، الأسهر - أصولها وتسمياتها في
٦. سماعيل، خالد سالم، «مظهر الموحد في العلوم الصرفية»، بحث مقدم إلى الندوة العلمية لثلاثة الآثار والتراث، عدد ١٩٩٩.
٧. سماعيل، خالد سالم، «مظهر الموحد في العلوم الصرفية»، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول وحدة حضارة وادي الرافدين، عدد ٣٠١.
٨. باقر، طه، وشتر فؤاد، المرشد إلى مواضع الآثار والحضارة، الرحلة لثلاثة أعداد، ١٩٦٦.
٩. باقر طه مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦.

٢٨. سارزون، جورج سارح العلم، ترجمته: مجموعة من العلماء، ج ٥، مصر، ١٩٧١.
٢٩. ساكر، هاري، عطمة سارح، ترجمته: عامر سليمان، الموصل، ١٩١٩.
٣٠. ساكر، هاري، قود اشور، ترجمته: عامر سليمان، ج ٣، ١٩٩٩.
٣١. سليمان، عامر اللغة لأكديه، الموصل، ١٩٩١.
٣٢. سليمان، عامر، العرف في التاريخ القديم، ج ١، موجز لتاريخ التأسيس، الموصل، ١٩٩٢.
٣٣. سليمان عامر المعجم لأكدي ج ١، بغداد، ١٩٩٩.
٣٤. سليمان عامر، الكعبة السمارية، الموصل، ٢.
٣٥. عبد الواحد، فصول وعامر سليمان عادات وتقاليد الشعوب القديمة، بغداد، ١٩٦٩.
٣٦. عبيدي حاتم سيد عثمان حفظ أحجار لحدود البديلة (لودور)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١.
٣٧. فرجة، أس، دراسات في التاريخ، بيروت، ١٩٨٠.
٣٨. كوستو جوزج، الحياة الأيضية في بلاد بابل وآشور، ترجمته: سليم هه، أنتكرتي، ط ٢، بغداد، ١٩٨٠.
٣٩. لابات، دشنه، قاموس العلامات السمارية، ترجمته: لير ابوب و حرين، بغداد، ٢٠٠٢.
٤٠. محمد، سري أحمد عب، الحاج، حساب لزمن وصبط الوقت في العراق القديم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١.
٤١. لحني حسن، معجم المصطلحات والإعلام في العراق القديم، ط ١، بغداد، ١٩٦٥.
٤٢. يونس من عبد السامع أمس صنع العهود في النصوص السامرية، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١.

المصادر والمراجع الأجنبية

- 1 Broge: R. Assyrische Babylonsche Zeichen iste Berlin 1981
2. Macqueen J. G. Babylon, London 1964
3. Mason, F. L. A History of Science USA, 1969
4. Oppennaheim, A. Leo, Ancient Mesopotamia Chicago 1964
5. Oppennaheim A. Leo "Babylonian and Assyrian Historical Texts". In ANET
6. Smith M. Sidnay Babylonian Time Rec:con miv. Iraq XXXI 1960

١٠. باقر طه، «مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود»، أفاق عرسه، ١٠، ١٩٩١، ص ٨٦.
١١. باقر طه، مؤرخ في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة وحضارة الإسلامية، بغداد، ١٩٨٠.
١٢. باقر طه، ملحمة كلكامش، بغداد، ٩٨٠.
١٣. البكري محمد عب، لعني عبد الرحمن مصطفى قصصا «الحاكم في العصر الآشوري الحديث رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١».
١٤. لجابري، علي حسن، «مفهوم ((كرمان)) في الفكر العراقي من الفيلسوف والروايات»، مؤتمر، ٣٩، ١٩٨٣، ص ١٢٥.
١٥. الجبوري سلمان، برهيم، تاريخ التقويم الميلادي والهجري ومصادرها، بغداد، ١٩٨١.
١٦. لحنوني، عبد العزيز الدس سطر، أثر البيئة الطبيعية في تاريخ وحضارة بلاد الرافدين، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٠.
١٧. دباس كلثوم موسوعة علم الآثار ترجمته: ليون يوسف ج ١، بغداد، ١٩٩٠.
١٨. دباس كلثوم، موسوعة علم الآثار ترجمته: ليون يوسف ج ٢، بغداد، ١٩٩١.
١٩. دباس، قصي، «البيئة الطبيعية والإنسان»، حضارة العراق، ج ١، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٥.
٢٠. دورانت، ولي، فصول الحضارة، ترجمته: ركي حبيب محمود، المجلد (١)، ج ١، بيروت، ١٩٨٨.
٢١. رسي، فوزي، علم لملك قبائل الأوف في العراق القديم، أفاق عرسه، (٢)، ١٩٨٥، ص ١٠٨.
٢٢. رشيد فوزي، «زخم بابل من ذهب»، أفاق عرسه، العدد (٢)، (١٩٩٠) ص ٢٨.
٢٣. نروبي، فاروق ناصر، «العلوم والمعارف»، حضارة العراق ج ٢، بغداد، ١٩٨٥.
٢٤. نروبي، فاروق ناصر، «نظم لوقت في العراق القديم»، بحوث لندوة القطر لستادسة لتاريخ العلوم عند العرب، بغداد، ١٩٩٠.
٢٥. زون، مارغريت، علوم لبابل ترجمته: يوسف حبيب، الموصل، ١٩٨٠.
٢٦. الزرقعي محسن أحمد تيب لله، رسائله لعلوم لبعنه ولتطبيقية في بلاد وادي الرافدين وتأثيرها على بلاد اليونان، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٩٩٦.
٢٧. سارزون، جورج، تاريخ العلم، ترجمته: مجموعة من العلماء، ج ١، ط ٢، كندهره، ١٩٦٣.

حول النص الرياضي في التراث العربي الإسلامي

أ. د. عبد المجيد نصير
جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية

كانت اللغة العربية، في بدء الحقبة الإسلامية لغة شعر وخطابات، تزهو بالمجاز والصور الفنية والخيال. لكن الإسلام بالقرآن والحديث النبوي واجتهادات الفقهاء وكتاباتهم، طوعها لتصير لغة عبادة وفقه غنية بمصطلحات جديدة وتعبيرات مختلفة. ولكنها ظلت لغة غير علمية، وبدأت الترجمات العلمية منذ أيام الأمويين من السريانية وغيرها، وصاوت المترجمين والمؤلفين مشكلتان أساسيتان هما مشكلة المصطلح ومشكلة التعبير والتركيب العلميين. ولستطاع المترجم والمؤلف تجاوز هاتين المشكلتين في وقت قصير. كما لاحظنا من الكتب المترجمة والمؤلفة.

إسهاما آخر، ودليلا قويا على مقدرة اللغة العربية في استيعاب العلوم الحديثة بما فيها الرياضيات، وبحوثها المتقدمة، في حال توفر الثقة بالنفس وقبول التحدي.

مقدمة:

كانت اللغة العربية في بداية الفتوح لغة القرآن الكريم والشعر وخطب البلغاء، ولم

يهدف هذا البحث إلى دراسة النص الرياضي التراثي ابتداء من كتاب الجبر للخوارزمي (حوالي ٨٢٥ م) إلى كتاب خلاصة الحساب للعالملي (١٦٢٠)، وسنرى التطور في المصطلح والكتابة في ميادين الرياضيات المعروفة والمبتدعة من علماء تراثنا، ويأمل الباحث في أن يكون بحثه

تكن لغة علمية بالمعنى المعروف الآن، لأن أهلها لم يكونوا ممارسين للعلوم النظرية أو التحريبية، وأدخل الإسلام بعض التطوير في اللغة من جهة المصطلحات كالصلاة والزكاة، كما أن حياة العرب في جاهليتهم كانت حياة بسيطة تتسم بشطف العيش وفساوته، ولذلك لم تحو لغتهم على كثير من ألفاظ الحياة العامة، وفي بداية تأسيس الدولة وحاجتها للتنظيم، أسست الدواوين، وبقيت تكتب بلغة الأقطار المفتوحة، إضافة إلى أن اللغة كانت سليقة للعرب في حواضرهم وباديتهم، فلم يحتج العرب إلى قواعد تنظم لغتهم أو إلى تبيان كيفية النطق بأصواتها.

إلا أن الفتوح غيرت ذلك كله، فقد دخل عبر العرب في دين الله، واحتاجوا إلى أن يعرفوا اللغة العربية لفظاً ونطقاً، فظهرت بدايات تقعيد اللغة ووضع النحو والصرف وظهرت بدايات علم التجويد من أجل النطق الصحيح للقرآن الكريم، وتعرف الفاتحون إلى أعلام من الحياة وأساليب العيش، وأنواع من الطعام والشراب لم يكونوا يعرفونها، وعرفوا إلى أفاض كثيرة لم يكن لها مرادف في العربية، ثم جرى تعريب الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان على مضمّن من رؤساء الدواوين الذين كانوا في العراق فرساً^١، وصكت أول عملة إسلامية، وبدأت مظاهر حياة عربية إسلامية جديدة، لها أفاضها ولغتها

ومصطلحاتها وأساليب تعبيرها تترا وتترا، كما سعى المبدعون الحدد المولدين، لكن التحدي الأكبر كان في ترجمة الكتب من اللغات الأخرى: السريانية والمارسية واليونانية والسنسكريتية، إذ رحمت كتب الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية وبعض العلوم النظرية، إضافة إلى العلوم الطبية والزراعية، وفي كل منها أفاض ومصطلحات لم يكن لها مرادف في العربية، وهنا كان التحدي، فقد اختيرت مرادفات عربية، أو جرى نحت كلمات أخرى، بعضها بصيغ جديدة على اللغة العربية، والبعض الآخر من الكلمات الأجنبية جرى قبولها بعد وضعها في حرس عربي، أو ما يسمى التعريب، وهكذا عرّفنا نوعياً وهو المنطق، وقاطيغورياس وهو أول كتاب لأرسطو ومعناه المقولات، والترياق مشتق من تيريون باليونانية وهو اسم لما ينهش من الحيوان، والبرودات وهي أدوات تبرّد بها العين والأرثماطيتي وهو علم العدد، والعدد الأولي وهو الذي لا يقبل القسمة إلا على نفسه، والعدد التام وهو الذي يعدل مبلغ أجزائه مثل ستة، فإنها تعدل نصفها وثلثها وسدسها، والحزاء هو حاصل الضرب، والجذر كل ما تضربه في نفسه، والمال مربع العدد، والهندسة فارسية معربة أصلها اندز، والحيب والقطر والوتر والزواوية القائمة والحادة والمنفرجة، وغيرها من أوف الألفاظ

والمصطلحات. وجمع الدكتور أحمد سعيدان ٤٦٤ مصطلحا رياضيا استخرجها من مؤلفات ٣٠ عالما في الرياضيات ابتداء من الحجاج بن مطر إلى بهاء الدين العاملي^(١). وابتدعت صيغ جديدة لم تكن في لغة العرب. فقد نسبوا إلى الصمير وقالوا: هوية (بضم الهاء) نسبة إلى هو؛ وماهية نسبة إلى الجملة ما هي؟ وهذا غيصر من هيض. وكتاب مفتاح العلوم للكاتب الخوارزمي موسوعة مصغرة في ذلك^(٢).

وبدأت ترجمات الكتب العلمية. وربما كان أول كتاب فلكي رياضي هو كتاب «سدهنتا لبراهما جوبتا». ترجمه محمد بن إبراهيم الفزاري بأمر من الخليفة أبي جعفر المنصور من السنسكريتية. وسماه «كتاب السنه هند الكبير». ثم ترجم الحجاج بن مطر كتاب الأصول لإقليدس في عهد هارون الرشيد. وتوالت الترجمات بعد ذلك. وبدأ عصر التأليف. وقد يكون جابر بن حيان (ت ٧٧٦م) أول من كتب في الرياضيات وسمهاها «التعاليم»^(٣). ومن أوائل المؤلفات التي وصلت إلينا كتاب الخوارزمي «المختصر في الجبر والمقابلة». وتوالي التأليف في الرياضيات بفروعها والمعارف المتصلة بها كالفلك والجغرافيا والموازين على مدى القرون بغير انقطاع. بغض النظر عن المستوى والإبداع. وسرعان ما باتت طواعية اللغة العربية للتعبير العلمي. وهو موضوع هذا البحث.

مميزات النص العلمي والرياضي

يذكر الأستاذ وليد السراج في كتابه «الكتابة العلمية باللغة العربية» قواعد أساسية في الكتابة العلمية. نحملها فيما يأتي:

يجب أن يكون معجم الكاتب في اللغة التي يكتب بها واسعا، وأن يقتصر على استعمال المفردات الواضحة الصحيحة، لا الوحشية أو الحديثة ظهورا. أو العامية. وتفضل الحمل القصيرة على الطويلة. وتراعى أساليب التعبير الصحيحة. ويجب تحاشي الأسلوب التهكمي وكلمات التجريح والسخرية. وابتعد عن الحذل الذي لا جدوى منه، ويقصر عدم استخدام ضمير المتكلم. ومن أهم خصائص الأسلوب العلمي خلوه من عبارات المخر والتباهي والمبالغة والثقة الزائدة، والأسلوب العلمي لا يستعمل الصور البلاغية المعروفة لدى الشعراء والخطباء^(٤).

والنص الرياضي إضافة إلى ما سبق هو نص دقيق يتميز بالإيجاز غير المخل، وبنيته الرياضية المنطقية تبين في بنيته اللغوية. ومن مميزات بنيته استعمال المصطلحات والتعريفات والرموز والأشكال الهندسية والبيانات والجداول. فاللغة الرياضية مميزة إلى حد أن المعارف الأخرى تصبح علمية بقدر قربها من النموذج الرياضي واستعمال لعنه. وكتابة الرموز بالحروف

اللاتينية على نحو واسع، جعل منها لغة عالمية في هذه الأيام.

وعندما نذكر المومات الرياضية، اليوم، فإننا بقصد كتب أو المقاتل بأنواعها، والكتب قد تكون كتباً تدريسية في مختلف مراحل التعليم؛ أو كتباً تحوي معلومات عامة، أو تحوي آخر ما وصلت إليه البحوث في حقل ما، ولكل منها سبته وترتيبه، كذلك المقالات، منها ما يحوي آخر ما توصل إليه باحث ما في حقل صيق، ومنها ما هو مقالة مراجعة تحوي ملخصاً لما أنتجه الآخرون في حقل بحثي، ومنها ما هو مقالة عامة لجمهور واسع من القراء، أما في تراثنا، فنظراً لعدم وجود المجلات، فإن علماء الرياضيات ألتحوا رسائل تحوي ما جد لديهم من المعلومات في حقل ما إن كان هذا المحتوى قليل الصفحات، أو وضعوه في كتب تحوي القديم والحديد، ونجد أحياناً كتباً أقرب ما تكون إلى الكتب التدريسية حتى وإن حوت الجديد، كذلك، لم تكن ترجمات الكتب وبخاصة من اليونانية خالية من الأخطاء، كأخطاء الترجمة أو أخطاء الأصل، وهكذا، نجد في تراثنا ما سمي بنحرير الكتب ويقصد به قراءة الكتاب المترجم قراءة نقدية وإظهار ما في النسخة من أخطاء وتصحيحها أو إعادة الترتيب حزئياً لمادتها، أو نخليص النسخة المترجمة مما أصبغ إليها من تعليقات أو في المتن، وبذكر مثلاً لذلك تحرير نصير الدين

الطوسي للكتاب الأول لإقليدس كما نجد في التراث أسلوباً لكتابة الرياضيات هجره المحدثون، ويعني به الشعر الرياضي، إذ بطم عدد من المؤلفين بعض الرياضيات أراجيز رياضية، وهذا أدى إلى ظهور شروح للأحوزة، ونجد أيضاً منونا مختصرة، أدت إلى شروحات، وأحياناً، إذا كان الشرح طويلاً جاء من يحنصره

نصوص وملاحظات:

يمكن تصنيف النصوص الرياضية بطريقتين: الأولى بالنسبة إلى الموضوع، فالموضوعات الرياضية في التراث تشمل الحساب بأنواعه: الهوائي (حساب اليد) والاستيني والهندي والجبر والهندسة، والمثلثات، والموسيقى، والتأبئة بالنسبة إلى الصيغة المكتوب بها النص، وهو شر أو شعر ويمكن تصنيف النصوص، أيضاً، على أنها تأليف أو ترجمة، وقد تكون متناً أو تلخيصاً أو شرحاً أو نقداً أو تحريراً، وفي هذا السند، نقدم نصوصاً متنوعة مما سبق، مع بعض الملاحظات أو التعليقات.

الحساب:

من كتاب الكافي في الحساب، لأبي بكر محمد بن الحسن الكرخي (ت ٥٢٩هـ / ١٠٣٩م) باب ضرب الصحاح.

اعلم أن الصرب هو تصعيف أحد المصروبين بأحد الآخر على قول من لا يقول بتحزنة الوحدة، ومن يقول بذلك، يقول: إن الصرب هو طلب حملة تكون سببه

أحد المضروبين إليها كنسبة الواحد إلى مضروب الآخر وإذا عرفت معنى الصرب وحده فقد عرفت حسابه، ولكنه يعسر عمله بموجب الحد، وهاهنا طرق عدة تؤدي إلى ما يدل عليه الحد. إلا أنها أقرب تناولاً وأسهل عملاً. (ص ٢٧٠).

من كتاب منية الحساب، أرحوزة لابن عازي المكاسي الفاسي (ت ٩١١ هـ / ١٥٠٤ م). (ص ١٧)

الحمد لله الذي قد نور قلوبنا بما بها تتجرا

من كل علم فائق ورائق تسرح منه النفس في حديق

ثم صلاته على النبي محمد المطهر الزكي

القول في مراتب الأعداد وفي ضروبها لدى الإيجاد

إن قيل ما العدد قل كمية تكثر من نظم وحدانيه

للزوج والفرد صحيحه انقسم والزوج عن ثلاثة قد ابتسم

الجبر:

من «كتاب الجبر والمقابلة» لمحمد بن موسى الخوارزمي.

«ولم نزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية. يكتبون الكتب مما يصنعون من صنوف العلم ووجوه الحكمة. نظرا لمن بعدهم واحتسابا للأجر. بقدر

الطاقة. ورجاء أن يلحقهم من أجر ذلك ودخره ودكره. ويبقى لهم لسان الصدق ما يصغر في جنبه كثيراً مما كانوا يتكلمونه من المؤوبة. ويحملونه على أنفسهم من المتفة. فيكتشف أسرار العلم وغامضه. إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجا قبله فورثه لمن بعده، وإما رجل شرح ما أبشى الأولون ما كان مستغلقا. فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد في بعض الكتب خلا فلم شعته وأقام أوده وأحسن الطن بصاحبه. غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه، وقد شجعني ما فضل الله به الامام المامون أمير المؤمنين مع الخلافة التي حاز له إرثها. وأكرمه بلباسها. وحلاه بزينتها. من الرغبة في الأدب وتقريب أهله وإدنائهم، وسط كنفه لهم. ومعونته إياهم على إيصال ما كان مستبهما. وتسهيل ما كان مسنوعرا. على أن ألقت من كتاب الجبر والمقابلة كتابا مختصرا حاصرا للطيف الحساب وجليله. لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريتهم ووصاياهم. وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجاراتهم. وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرض. وكري الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوه وفنونه.....

ووجدت الأعداد التي يحتاج إليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب. وهي جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب إلى حذر ولا إلى مال، فالحذر منها كل شيء

مضروب في نفسه من الواحد فما فوقه من الأعداد، وما دونه من الكسور، والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه، والعدد المزداد كل ملموط به من العدد بلا نسبة إلى جذر ولا إلى مال.

من كتاب «رسائل الخيام الحبرية» لعمر الخيام:

أقول بعمون الله ونوحيته إن صناعة الجبر والمقابلة صناعة علمية، موضوعها العدد المطلق والمقادير المسوَّحة من حيث هي مجهولة ومضافة إلى شيء معلوم به يمكن استخراجها، وذلك الشيء إما كمية وإما نسبة على وجه لا يشاركها فيه غيرها ويدل ذلك عليه تصحيحها، ومطلوبها العوارض التي تلحق موضوعها بما هو موضوع لها بالصفة المذكورة، وتماثلها الوقوف على الطرق التعليمية التي يتعطن بها لهذا النوع المذكور من استخراج المجهولات العددية أو المساحية.

من كتاب «طرائف الحساب» لأبي كامل، (ص ٦٨-٦٩):

فإن دفع إليك مائة درهم فقيل لك: ابتع مائة طائر من ثلاثة أصناف بط ودجاج وعصافير، البط بخمسة دراهم، والعصافير كل عشرين بدرهم، والدجاج كل واحدة بدرهم، فقياسه أن تأخذ شيئاً من البط بخمسة أشياء من الدراهم، وديناراً من العصافير بنصف عشر دينار من الدراهم، فيبقى من الدراهم مائة

درهم إلا خمسة أشياء، وإلا نصف عشر دينار، وحصل من الطير شيء ودينار، فقد بقي من عدد الطير مائة إلا شيئاً، وإلا ديناراً، وهو يعدل ما بقي من الدراهم، فيبتعها من حساب الدجاجة بدرهم، فيخرج منها مثل عددها، وهو مئة طير إلا شيئاً وديناراً وهو يعدل ما بقي من الدراهم، وهو مئة درهم إلا خمسة أشياء، وإلا نصف عشر دينار، فيحبر ويقابل، فيبقى أربعة أشياء، تعدل تسعة أعشار دينار ونصف عشر دينار، فالدينار الواحد يعدل أربعة أشياء، وأربعة أجزاء من تسعة عشر جزءاً من شيء، وكنا جعلنا البط شيئاً والعصافير ديناراً، فتبين أن العصافير أربعة أمثال البط وأربعة أجزاء من تسعة عشر جزءاً منها، فإذا جعلنا البط تسعة عشر جزءاً من شيء، تكون العصافير عشرين والدجاج واحدة، لأن الدجاج مئة إلا البط والعصافير.

من أرجوزة ابن الياسمين في الجبر:

على ثلاثة يدور الحبر المال والأعداد
ثم الحذر
فالمال كل عدد مربع والجذر واحد تلك
الأضلع
وضرب كل زائد أو ناقص في نوعه زيادة
للباقص
وصربه في هذه نقصان فافهم هداك
الملك المنان

الهندسة:

من ترجمة الحجاج بن مطر لكتاب
الاصول لأوقليدس. وشرح الفضل بن حاتم
السريزي.

قال أوقليدس: إن الأسباب التي يكون بها
العلم، وبمعرفتها يحاط بالمعلوم هي الخبر
والمثال والخلف والترتيب والمصل والبرهان
والتمام... النقطة شيء لا جزء له.

قال أوقليدس: المصادر هي خمس

قال أوقليدس: ليصادر على أن نخرج
حطا مستقيما من كل نقطة إلى كل نقطة.
(ص ٤٣ - ٦٠).

من «رسالة في تربيع الدائرة» للحسن
ابن الهيثم.

قد يعتقد كثير من المتفلسفين أن سطح
الدائرة لا يمكن أن يكون مساويا لسطح
مربع مستقيم الخطوط، وهو ممكن وغير
متعذر وله نظائر، وهو أنه قد يوجد هلال
يحيط به قوسان من دائرتين، وهو مع ذلك
مساو لمثلث وقد يوجد هلال ودائرة
مساويان مجموعهما لمثلث... فنقول: إن
كل دائرة نخرج منها قطرا من أقطارها،
ثم نعلم على محيط تصفيها نقطة كيفما
انفق، ونوصل بينها وبين طرفي القطر

بخطين مستقيمين، ثم نعمل على هذين
الخطين المستقيمين بصنفي دائرتين، فإن
الهلالين اللذين يحدثان من محيطي
النصفيين مع محيط الدائرة الأولى
مساويان مجموعهما للمثلث الحادث في
الدائرة الأولى.

خاتمة:

توضح هذه النصوص عدة أمور، منها:

١- طوعية اللغة العربية للتعبير عن العلوم
ببسر وبساطة ووضوح.

٢- التزام المؤلفين القدامى بمتطلبات اللغة
العلمية، دون أن تكون جهة حضت أو
راقبت.

٣- خلود النص العلمي العربي، مع أن عمر
هذه النصوص قروبا، أي أن ابن اليوم
لا يجد صعوبة في فهمها، وكأنها كتبت
من عهد قريب.

٤- بشكل عام، كتابة الأقدمين افصح من
كتابات المحدثين.

٥- تواضع العالم المسلم، وتوضيحه مقاصد
السحت والتأليف كأنه من عصرنا، كما
يتضح من مقدمة الحوازمي.

المراجع

- ١- ابن غازي المكناشي الفاسي، بنية الطلاب في شرح منية الحساب، تحقيق د. محمد سويس، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٣.
- ٢- ميزكن، غزاد، تاريخ التراث العربي، المجلد الخامس، ترجمة د. عبد الله حجازي وزميليه، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤٢٢ هـ.
- ٣- منجية، منسية، الترجمة ونظرياتهما، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٨٩.
- ٤- الخيام، عمر، رسائل الخيام الجبرية، تحقيق رشدي راشد، وأحمد جبار، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٩.
- ٥- الحسن بن الهيثم، رسالة في تربيع الدائرة، ابن الهيثم، علم الهندسة الرياضية، تحقيق د. علي عبد اللطيف، الجامعة الأردنية ١٩٩٣.
- ٦- أبو كامل، شجاع بن أسلم، طوائف الحساب، تحقيق د. أحمد سعيدان، تاريخ علم الجبر في العالم العربي، ج ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الكويت ١٩٨٦.
- ٧- خسار، ممدوح، طريقة القدماء في التعريب اللغوي، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ج ٢، مجلد ٧٠، تموز ١٩٩٥.
- ٨- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، السفر
- الثالث، اختيار قاسم وهب، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٧.
- ٩- ابن النديم، الفهرست، عنابة الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت ١٩٩٥.
- ١٠- سعيدان، أحمد، قاموس مصطلحات الرياضيات الابتدائية، مجمع اللغة العربية الأردني ١٩٨٤.
- ١١- الكرجي، أبو بكر محمد ابن الحسن، الكافي في الحساب، تحقيق د. سامي شلحوب، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٦.
- ١٢- الخوارزمي، محمد بن موسى، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق د. علي مصطفى مشرفة و د. محمد بن موسى أحمد، الجامعة المصرية ١٩٣٩.
- ١٣- السراج، وليد، الكتابة العلمية باللغة العربية، المركز الدولي للبحوث الزراعية في المناطق الجافة، حلب ١٩٩١.
- ١٤- أبو جاسي، أبو الوفاء، ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة، تحقيق د. أحمد صالح العلي، جامعة بغداد ١٩٧٩.
- ١٥- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب، مفتاح العلوم، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة ١٢٢٤ هـ.
- ١٦- سعيدان، أحمد، هندسة أقليدس بأيد عربية، دار البشير، عمان ١٩٩١.



'Āfāq Al-Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by:

The Department of Studies,
Publications and Cultural Relations
Juma Al Majid Center
for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156

Tel.: (04) 2624999

Fax.: (04) 2696950

United Arab Emirates

Email: info@almajidcenter.org

Volume 16 : No. 61 - Rabi'â 2 - 1429 A.H. - March 2008

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the
"Ulrich's International
Periodicals Directory" under
record No. 349378

EDITORIAL BOARD

EDITING DIRECTOR

Dr. Azzeddine BenZeghiba

EDITING SECRETARY

Dr. Yunis Kadury Al - Kubaisy

EDITORIAL BOARD

Dr. Hatim Salih Al-Dhamin

Dr. Muhammad Ahmad Al Qurashi

Dr. Asma Ahmed Salem Al-Owais

Dr. Naeema Mohamed Yahya Abdulla

ANNUAL SUBSCRIP- TION RATE

	U.A.E.	Other Countries
Institutions	100 Dhs.	150 Dhs.
Individuals	70 Dhs.	100 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.

Articles in this magazine represent the views of
their authors and do not necessarily reflect
those of the center or the magazine,
or their officers.

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

- ١ - أن يكون الموضوع المطروح متميزاً بالجدة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:
- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.
- ٢ - ألا يكون الكتاب جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدها الباحث، وألا يكون قد سبق نشره على أي نحو كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهة أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.
- ٣ - يجب أن يراعى في الكتب المتضمنة لنصوص شرعية ضبطها بالشكل مع الدقة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.
- ٤ - يجب أن يكون الكتاب سليماً خالياً من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.
- ٥ - يجب اتباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصلية، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كل صفحة وحواشيها أسفلها.
- ٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومزئفيها في نهاية كل كتاب مرتبة ترتيباً هجائياً تبعاً للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.
- ٧ - أن يكون الكتاب مجموعاً بالحاسوب، أو مرقوناً بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.
- ٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلمية، مبيناً اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسم وكلية وجامعة، إضافة إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.
- ٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقاً لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وتفرق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقق الخطية المعتمدة في التحقيق.
- ١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.
- ١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والنصوابط التي يلتزم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمة للأمة ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

- ١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي الناشر أو اتجاهه.
- ٢ - لا تُرد الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.
- ٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلا لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.
- ٤ - يُستبعد أي كتاب مخالف للشروط المذكورة.
- ٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

'Āfāq Al-Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Juma Al Majid Center
for Culture and
Heritage - Dubai

Volume 16 : No. 61 - Rabiâ 2 - 1429 A.H. - March 2008



مبنى مكتبة رضا رانفور - مدينة رانفور
ولاية أوتارا براديش - الهند

*Redha Ranfor library - Ranfor
Utra-paradesh-India*

Published by:

**Department of Studies, Publications and Cultural Relations
Juma Al Majid Center for Culture and Heritage**